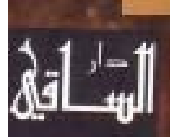
الجنس في العالم العربي

إعداد

سمير خلف

جون غانيون



صدر للمؤلّف سمير خلف بالإنكليزية عن دار الساقي – لندن:

- Cultural Resistance: Global & Local Encounters In The Middle East
- Heart Of Beirut: Reclaiming The Bourj
- Arab Society & Culture: An Essential Reader
- Arab Youth: Social Mobilisation In Times Of Risk
- Lebanon Adrift: From Battleground To Playground



إعداد

سمير خلف

جون غانيون

نقله عن الإنكليزية

أسامة منزلجي



Sexuality in the Arab World, edited by Samir KHalaf & John Gagnon
Saqi Books, London 2006

الطبعة العربية

الطبعة الأولى 2015

ISBN 978-1-85516-341-6

دار الساقي
بناية النور، شارع العويني، فردان، ص.ب: 113/5342، بيروت، لبنان
الرمز البريدي: 2033–6114
هاتف: 442 866-1-961+، فاكس: 443 866-1-961+
email: info@daralsaqi.com

المحتويات

التعايُش مع الدساتير الجنسية المتنافرة

سمير خلف

"لقد أضحت النوازع الجنسية، إلى درجةٍ غريبة وغير متوقَّعة، ساحة قتال للقوى السياسية المعاصرة... ويبدو أنَّ الصراع من أجل مستقبل المجتمع، بالنسبة إلى الكثيرين، يجب أن يجري على أرض النوازع الجنسية المعاصرة. فكيفما تتَّجه النوازع الجنسية يتوجّه المجتمع. ولكن أيضاً، كيفما يتّجه المجتمع تتجه النوازع الجنسي."

جيفري ويكس، من كتاب **النوازع الجنسية**

يخضع العالم العربي، ربما أكثر ممّا يحدث في البيئات الثقافية - الاجتماعية الأخرى، لتحوّلات عميقة مُزعزِعة في النوازع الجنسية وفي العلاقة بين الجنسين. وقد خضع عالم الجنس، خاصةً خلال السنوات الأخيرة، لتوقّعاتٍ متضاربة ومتعارضة وأصبح تالياً مصدر شكٍّ هائل وآراءٍ متضاربة وقلقٍ جماعيّ. هذه الفوضى العارمة زادت من حدَّتها مشاعر شخصية بالعِنّة وعجز الأفراد عن التكيُّف أو إنجاز هوية متماسكة تسمح للمرء أن يتعايش مع قوانين جنسية مثيرة للجدل ومتغيِّرة.

هذه الفوضى والمثال المريب، الذي يكاد يكون تقليدياً، لانعدام المبادئ الأخلاقية، بما أنَّ الثقافة تفرط في تملُّق التوقُّعات القياسية المتنافرة والمتضاربة، تتألَّف على الأقلّ من ثلاث حقائق كبرى. أولاً، وكما في أي مكان، طبيعة الممارسة الجنسية بحدّ ذاتها والعلاقات الإنسانية الحميمة ووجهات النظر المُستخدَمة لتعليل التحوّلات التي تُحدِقُ

بها وتجعلها في وضع خلافي مستمرّ. ثانياً، بعض القيم التقليدية المتأصّلة والراسخة، خاصةً تلك التي تنسف مركزيّة العائلة وتماسكها، والولاءات الدينية والأصيلة، تتعرَّض أيضاً للتحدّي. وهذا الصراع كان حتى عهدٍ قريب طيّعاً. لكنَّ ظهور مساحات عالمية، تتخطى الحدود القومية وتتجاوز الحداثة، للتواصل وسواد الروح الاستهلاكية والثقافة الشعبية و"التسلية الجماهيرية المفيدة" – بكل تقنياتها البصرية والرقميّة، ومواقع الشبكة العالمية الإلكترونية وغرف المُحادثة المباشرة عبر الإنترنت – فاقمت من ضخامة الصراع وشدّته. والمخاطر وأشكال القلق التي نتجت عن مثل تلك الغارات الكاسحة دفعت أكثر عملية صياغة هويات شخصية متناسقة وذات مغزى. وتبعاً لذلك أضحت الجهود المبذولة وإجراءات حمايةِ وتعزيزِ قيمةِ المرء الاجتماعيّة واستقلاليّته وإدراكه لصالحه أكثر إشكاليّة. وهذا، بالمناسبة، يحدث في وقتٍ تصبح فيه قوة النازع الجنسي وأهميته في تحديد الهوية والأخلاق أشدّ مركزيّةً وهيمنةً.

هذه الظواهر ومثيلاتها هي التي تكوِّن مادّة فصول هذا الكتاب. وعلى الرغم من مساحتها ومداها – المواضيع والقضايا المختلفة التي تطرحها والقرائن التاريخية المتنوعة والبيئات المحلية – فإنها جميعاً تدور حول أسلوب معايشة الأفراد والجماعات لتلك الدساتير الجنسية المتنافرة والمستندات الثقافية. فما هي بعض الظاهر المذهلة لتلك الحقائق المُعاشة على المستويين العام والخاص؟ ما هي الأشكال الصلبة التي تتلبّسها تلك الاستراتيجيات السلوكيّة وما هي بعض الآمال المعقودة في مستقبلها المنظور؟

يُلقي جون غانيون، في فصله الغني والمُفحِمْ ذي المجال الرحب، وهو النسخة الموسَّعة من خطابه الرئيس في المؤتمر، أضواءً على النماذج المتغيِّرة على هيئة بحث في الجنس يُكافح ليكتشف الطبيعة المتغيِّرة للنازع الجنسي، وللجندر وللحياة التناسلية. وبالمناسبة فإنَّ غانيون نفسه انهمكَ بعمق، خلال معظم فترة مسيرة حياته العلمية الغزيرة الإنتاج، في استكشاف الطبيعة المتغيِّرة للنازع الجنسي والبحث الجنسي. وفي وقت مبكر يعود حتى منتصف ستينيّات القرن العشرين، بدءاً بعمله المشترك مع وليم سايمون حول **الانحراف الجنسي**، ترسَّخَ كأحد أبرز المثقفين، من جهة بحثه التجريبي وتحليله النظري والمفاهيمي، في مجال تغيُّر نتيجة البحث الجنسي ضمن البيئات المتغيِّرة للحالات والثقافات والتجمّعات البشرية والعولمة. وعلى امتداد عمله كان يولي تاريخ البحث الاجتماعي المُقارَنْ ومداخل متعددة الثقافات ومتجاوزة الحدود للنازع الجنسي

اهتماماً خاصاً. ولا ريب في أنَّ أشدّ ما يُذهل كان مساهمته مع إ. و. لومَنْ وس. مايكل (عام ١٩٩٢) في **مسح الصحة القومية والحياة الاجتماعية** المُثير للجدَل، وهو الأول من نوعه في المسح القومي للسلوك الجنسي منذ مسح كينسي (عام ١٩٤٨). في هذا السياق ما كان يمكن لنا أن نُجنِّد زميلاً آخر مناسباً لكي يُعيِّن المساهمات المختلفة ويصيغها ويضعها في سياقٍ مفهوم.

المثير للاهتمام أنه صدَّرَ مقالته باستهلالٍ أشار فيه إلى أنَّ اهتمامه المبكِّر بالنازع الجنسي كان، من ناحية، مرتبطاً بحركة التنوير في أوروبا وبالرواية الاستعمارية الأوسع للتقدير المتزايد لعوامل الجاذبية الجنسية عند "الآخر". ولم يبدأ الانتباه "العلمي" الجديد ينتقل من الاهتمام بالحياة التناسلية والجندر والحياة الجنسية للـ"آخر" إلى الاهتمام بالنشاط الجنسي بين الأوروبيين أنفسهم إلاّ في القرن التاسع عشر.

مع بداية حركة الاستعمار، خاصةً لأنها تتضمَّن نقل المدوّنات المسيحية من القرن التاسع عشر، اتّخذت هذه التصادمات الثقافيّة، في العموم، أربع استراتيجيات أو خيارات. الأول، تدمير البُنى الرسمية والثقافات المحلّية السابقة كلها واستبدالها بمؤسسات أوروبية وحتى دينية رسميّة. هذه التجربة خاضتها على نطاق واسع إسبانيا وأميركا اللاتينية. الثاني، "احتجاز" الجماعات الفطرية لخلق صورة "الأرض الخالية" المقفرة تمهيداً لاستيلاء المستوطنين المسيحيين عليها، كما كان الحال مع استعمار أميركا الشمالية وأوستراليا والأرجنتين. الخيار الثالث كان معنياً بخلق مؤسسات شبه رسمية "زائفة" أو مُصطنعة مع بذل جهود لتنصير الجماعات المحلية. وأخيراً، الصِدام الرابع كان خلق "ثقافات ثالثة" في مناطق كالشرق الأوسط والصين والهند حيث كانت وكالات شبه رسمية سبّاقة في إقامة الاتصال.

كما سيتبيَّن، في الواقع كل الحوادث وتفاصيل الحالات المطروحة هنا – القوى المتنافرة التي تشكِّل أساس النازع الجنسي في بيروت نهاية القرن؛ والضغوط التي واجهها المُهاجرون اللبنانيون في القرن التاسع عشر لتعزيز حسٍّ "حديثٍ" بالذات وهم يحافظون على الاحتشام ومفهوم شرف العائلة كقيمتين فطريَّتين؛ وظهور أعراض خلل في الأداء الجنسي في الشتات؛ والإساءة الجنسية للعمالة المنزلية الآسيوية؛ واستراتيجيات نساء الطبقة الراقية في سورية وحيلهنَّ في الحفاظ على طهارتهنَّ الجنسية وعفّتهنّ بوصفها "رأسمال اجتماعي"؛ والصراع والألم الشخصيان اللذان تواجههما النساء الصغيرات

التونسيات في التواؤم مع أساليب الحياة الحديثة والمتحرّرة التي تطلبها منهنَّ نظيراتهنّ من بنات المدن مع ما تتوقعه منهنَّ عائلاتهنّ ومجتمع القرية التقليدي من محافظة واحتشام؛ والمآزق التي يواجهها الطلاب الشبّان في تكوين هويات جنسية متماسكة في جو الجامعات الأميركية المتساهِل؛ وظهور ثقافة جنسية مثليّة سرّية، مع بداية قطع مجتمع المثليين في بيروت ما بعد الحرب خطوات أساسية في إقامة اتّحاد إرادي رسمي وإصدار مجلة دورية وموقع إلكتروني لحماية حقوقهم ومصالحهم؛ وأخيراً دور الشعر والأدب العربي المعاصر في الجهر بالشهوة والأخيلة الجنسية – تنطوي على جهودٍ حثيثة لتطوير تلك المظاهر لثقافات "ثالثة" في ارتباطها بمساحات هجينة ومناطق الاستقلال الذاتي.

ويلاحظ غانيون عن حق أنَّ الاستراتيجيات الاستعمارية الأربع كلها اشتملت على مستويات واتجاهات مختلفة من التغيُّر في السلوك الجنسي والجندر والممارسات التناسلية، ولكن في معظم اللقاءات المبكّرة كان أبطال التغيير إما وساطات دينية أو طبيّة بدائيّة. وتالياً فإنَّ عمليات التغيير جرت في ظل وجودٍ دائم لشخصيات تجارية وحكومية وعسكرية. وبعد الحرب العالمية الثانية نشطت، في كل مناطق الاستعمار السابق، عمليات التحوُّل مع قدوم العولمة ووسائل الإعلام الجماهيرية وتجارة السياحة المتنقّلة وما شابهها.

في الجزء الرئيسي من فصله الذي ينطوي على معرفة واسعة واطّلاع حسن يكتشف غانيون عوامل مرتبطة ببروز البحث "العلمي"، أي المدنيّ والتجريبيّ، في النازع الجنسي؛ خاصةً في ألمانيا والنمسا وإنكلترا وفرنسا ومن ثم حدث انتقاله أخيراً إلى الولايات المتحدة بعد الحرب العالمية الثانية. أولاً في مجال الطب ومن ثم عبر انتشار وجهات نظر التحليل النفسي الفرويدي المثيرة للجدل، شيء يشبه الثورة في التفكير في أصول النازع الجنسي ومبرّراته. ولكن هذه الموجة الابتدائية كانت قصيرة الأمد. لقد كان لنهوض الحركات الجماهيرية الجماعية والأيديولوجية بعد الحرب العالمية الأولى (اليمينية واليسارية على قدم المساواة) أثرٌ قمعيّ على الأفكار والمناخ الفكري الذي يُفضِّل البحث في المواضيع الحسّاسة المتعلّقة بالسلوك الجنسي والسلوك التناسلي. ولكنَّ انتقال البحث الجنسي إلى الولايات المتحدة، بحافز من تشكيلات من وجهات نظر التحليل النفسي وحملات المسح عبر البلاد، أحيا الاهتمام بدراسة النوازع الجنسية، وفتح أيضاً مساحات للبحث في المواضيع الحسّاسة (أي، المثليّة الجنسية،

والعادة السرية، وممارسة الجنس بالفم، والشبق الجنسي، والإباحيّة وشهوات النساء الجنسية) التي كانت تُعتبر حتى ذلك الحين محرَّمة.

طبعاً المسح الوطني المميَّز الذي أجراه ألفريد كينسي وزملاؤه (عاميّ ١٩٤٨، ١٩٥٣) كان له أثرٌ أبعد مدىً ليس فقط في تشجيع البحث في أرجاء البلاد ولكن أيضاً في تغيير وجهات النظر المنحرفة السائدة عن النازع الجنسي. وبدأ السلوك الجنسي الموصوم، الذي كان يُعتبر "مرضاً"، "انحرافاً"، "شذوذاً"، "لا أخلاقياً"، يُنظر إليه كأمر عاديّ وفُهم إلى حدٍّ بعيد بوصفه منشقّاً أو غير تقليديّ. وعندئذ أيضاً، خاصةً مع ازدياد الدراسات الأكاديمية، أصبح العديد من أشكال السلوك الجنسي يُعامَل كجرائم بلا ضحايا. ضمن ذلك الإطار الفكري بدأت البنيوية الاجتماعية والتصنيف والتفاعلية الرمزية تحلّ محلّ وجهات النظر الماهويّة المُبكّرة وتطوّرت فأضحت وجهة نظر سوسيولوجية مهيمنة من أجل استكشاف أشكال متنوعة من النوازع الجنسية.

اكتشف غانيون أربعة عوامل إضافية رأى أنها، حسب رأيه، مفيدة في إعادة تشكيل اتّجاه البحث، خاصةً في تأييد الدراسات السياسية المتّصلة بالأنماط المتغيِّرة للسلوك الجنسي. الأول، أنّ اتّساع المصالح الرسمية أثار هموماً إضافية ومشروعة حول تورّطات صحية أخلاقية، وحتماً عامة، ناتجة عن تغيُّرات طرأت على سلوك الشباب الجنسي. وفاقمت نتيجةُ البحث الجدالَ الخِلافيّ واللاذع حول طبيعة الثقافة الجنسية والتدبير الاحترازي لمنع الحمل للناشطين جنسياً. الثاني، الأزمة المعرفيّة في علم الإنسان، التي نتجت عن استكشاف الفوارق بين الثقافات في الممارسة الجنسي، كانت أيضاً أمراً حيوياً. وحسب تعبير غانيون:

> استُبدل ضابط المنطقة الاستعماري بالموظفين المُنتخَبين أو المُعيَّنين لولايات الدولة الجديدة. والحقائق السياسية التي سمح الوضع الاستعماري لعالِم الإنسانيات بتجاهلها أصبح وضعها الآن حرجاً (مثلاً، معظم علماء الإنسان جاؤوا من دول مُستعمِرة ومواطَنتهم ليست موضع جِدال، وبعد الاستقلال أصبح علماء الإنسان كلهم أجانب، وبمعنى ما عمّالاً ضيوفاً). وكما أنَّ عملية الاستعمار كانت في المعتاد من الناحية الجغرافية والثقافية محدَّدة، كذلك كانت عملية رحيل الاستعمار.

هذه الأزمة المعرفية، التي لا يقلُّ وضعها حَرَجاً، تعاني بدورها من ورطات مباشرة حول كيف تصبح المعرفة شرعية وأي نوع منها. وعليه أصبحت أشكال الاستجواب والاستراتيجيات المنهجية خِلافية إلى أقصى الحدود. من جديد نلجأ إلى كلام غانيون المباشَر:

> لقد أصبحت مسألة علاقة عالِم الإنسانيات بتلك الشعوب ودوره أو دورها في استمرار استعبادها والدور الذي لعبته العلاقة في إنتاج ما اعتقدَ أنه معرفةٌ قضيةً نظريةً تقف في المقدمة في هذا المجال على مدى أعوام. هذه القضية حول العلاقة الثقافية بين العالِم والمعلوم، بين الباحث والبيانات، كانت أقلّ توتُّراً في تلك المناطق من عِلم الإنسان الذي بدا أنه يخدم هدفاً عملياً. وهكذا استعاد عِلم الإنسان الطبي حسّ الهدف الإنسانيّ تحت مظلة الصحة والتطور. وخلافاً لأولئك الذين كانت اهتماماتهم بالـ"آخرين" بمثابة التنوير العلمي بدا عالِم الإنسانيات الطبي أقلّ عرضةً لقضايا يكتنفها الشك المعرفي.

الثالث، قضايا حقوق المرأة، خاصةً كما كانت النساء تناقش مناطق الاستقلال الذاتي و"المساحات الثالثة" في محاولاتهنّ حماية حقوقهنّ ومصالحهنّ، كانت أيضاً في وضع حرج في الثقافات التي أرسلت علماء الإنسانيات لكي يعيشوا بين "الآخرين". وعندئذٍ أيضاً، وليس بالضرورة في صلتها بدراسات حقوق المرأة، تحوَّل البحث في "المثليّة الجنسية" والدراسات حول "الشاذ" في الغرب، خاصةً في الولايات المتحدة، إلى أساليب حياة للمثليين جنسياً من الرجال والنساء وثقافتهم السرية.

أخيراً، وربما الأقوى، هو تأثير وباء الإيدز. بالمناسبة، كان غانيون نفسه وزملاؤه منهمكين بحيوية، بُعيد دخول الوباء (الذي أصبح الآن واسع الانتشار) الوعي الشعبي في عام ١٩٨١، في التخطيط لوضع دراسات ميدانية وبحث قائم على المسح من أجل ملء الفجوة الفاضحة في المعرفة في ذلك الحين. كل البيانات الحيوية والخطيرة حول أعداد الشركاء في العلاقات الجنسية، وأنماط العلاقات الجنسية وتكرارها، بالإضافة إلى معلومات علمية عن الفيروس، كانت غائبة. وتحليله هنا، وبسبب تورّطه الشخصي المباشر، دقيق وتنويريّ. ولديه الكثير ليقول عن الأزمة "الأخلاقية" و"السياسية" والتقسيمات القاسية المصحوبة بجدلٍ عام كان في ذلك الحين في أوجه حول قضايا

النوازع الجنسية والجندر والتناسل ودور حركات الحقوق المدنية التي فعّلتها موجات من الحركات النسائية الجديدة وحركات تحرير العلاقات المثلية. والاستنتاج الذي يخرج به المرء في ما يتعلّق بالنماذج النظرية الملائمة واستراتيجيات البحث وجداول أعمال التحرُّك الاجتماعي المُخلِّص والسياسة العامة؛ خاصةً في ما يتعلق بـ"حساب القلق" وتوازن المصالح الوطنية مفيد ويطرح تحديات.

النوازع الجنسية والجندر والطبقة الاجتماعية في بيروت بوصفها مدينة كولونياليّة

لكي يُوضِّح صورته التاريخية عن النشاط الجنسي والجندر والعلاقات الطبقية في بيروت في نهاية القرن التاسع عشر، صدَّرَ ينس هانسن فصله بتصويرِ انطباع سياحيّ حيويّ تركته المدينة على مسافرٍ نمساوي في عام ١٩١١. والمشهد الذي أسرَ السائح وأربكه لم يكن فقط مظاهر الأناقة والبريق واللباقة الاجتماعية السائدة بين النخبة الأرستقراطية للطبقة البورجوازية الراقية في بيروت، بل كون المشهد المُبهِر عاديّاً ومألوفاً بالنسبة إليه. وكان السائح يشاهد، مع موظف في القنصلية، عرضاً إيطالياً للدُمى في مسرحٍ يقع بجوار ساحة البرج. وعندما همّا بولوج دار المسرح جذب انتباههما ما يلي:

> عربة أنيقة يجرّها حصانان رائعان توقفت أمام مطلع الدَرَج. ترجّل منها جنتلمَنْ شاب يرتدي سترةً فضفاضة نظيفة ويعتمر طربوشاً أحمر وساعد سيدة على النزول ترتدي فستاناً من الحرير المُهفهف ذا كشاكش وثنيات، وتضع أحجاراً كريمة برّاقة، وطبقات من مُخرّمات بروكسل، ويفوح منها عبق عطرٍ مستفزّ. كانت تشبه في مظهرها سيدة أوروبية أنيقة نموذجية. كان ينتمي إلى إحدى العائلات السورية الأرستقراطية المحلية ذات الثراء الفاحش في هذه المدينة التجارية. أولئك الشبّان يذهبون إلى أوروبا، خاصةً باريس، ويمكثون بضع سنوات ثم يعودون وهم يتقنون عدة لغات أوروبية، ويتحلّون بسلوكٍ راقٍ ويرتبطون خاصةً بصلات وثيقة مع العديد من رجال الأعمال الجدد. ثرواتهم الطائلة لا تغادر البلد، وتتزاوج الطبقات التجارية فيما بينها.

وعندما انتهى العرض وأُضيئت الأنوار استطاع أن يراقب من مقصورته في الشرفة المشهد بوضوح أكثر: "سيدات من أبرز العائلات السورية... يرتدين أثواباً أوروبية الطراز تتلألأ وتومض... يعرفنَ كيف يضعنَ كميات من المخرّمات ومقدار ثروةٍ لا تُصدَّق من الأحجار الكريمة بجمالٍ ومظهر طبيعيّ يحيط بهنّ هدوء وثقة بالنفس أرستقراطيين حقيقيين". ويختم السائحُ النمساوي حكايته باستهزاءٍ خبيث من الأمزجة اللامبالية والانغماس المستهتر الذي يمارس به محبّو فرنسا في بيروت علاقاتهم الجنسية الطائشة دون أي وازع من خجل أو شعورٍ بالذنب. والفتيات الباريسيات المستهترات لسنَ أقلّ لا مبالاة ولا يبدو أنهنَّ يمانعن في مصاحبة أي رجل.

إنَّ قراءةً دقيقة وحدْسيّة لهذه الصورة الموجزة تسمح لهانسن بصياغة واستنتاج الأفكار الرئيسية واهتمامات فصله. أولاً، في حين كان النازع الجنسي والجندر مسألتين حاسمتين في صياغة هوية الطبقة الوسطى، فإنهما يجسّدان أيضاً الصراع على النظام الأبويّ والذكورة اللذين كانا لا يزالان يسيطران على المجتمع في ذلك الحين. ثانياً، إنَّ هذه وغيرها من أعراض العلاقات الجنسية غير الشرعية والتسامح الجنسي هي التي أغرت المستعمِرين بالانكباب على قضايا الصحة العامة والعادات الصحية في سياساتهم وتخطيطهم المديني. وبعبارة هانسن:

> يعالج المستشرق موضوع انتقال بيروت من الفتح الجنسي إلى الاحتواء السلوكي بينما كافح مناصرو العادات الصحية الفرنسيون لمجاراة النمو والتحوُّل السريعين اللذين كانا يهدّدان صحة الجالية الأجنبية وسلامة النخبة الذكرية المحلية الراسخة.

أخيراً، وربما النقطة الأوثق صلةً بتوجُّه فصله، أنّ السلوك الجنسي يكشف عن بعضٍ من القوى المتنافرة المتأصّلة المصحوبة بعجز المجموعات المحلية عن التعامل مع مقتضيات الحداثة الغربية.

إنَّ الجزء المركزي والأشد تأثيراً من فصله هو الدراما المعروفة التي أحاطت بالحياة المأساوية وموت نجلاء أرسلان، سليلة عائلة نبيلة من منطقة الشويفات. فقد ضمرت حباً مشبوباً لأحد أقربائها من جهة أبيها، وقد نجح لعشيقان، اللذان تلقّيا تعليمهما في الكلية اليسوعية، في إبقاء علاقتهما العاطفية سرية إلى أن أعلنا عن نيّتهما في الزواج في عام ١٨٩٣.

شعر والدها الحانق أنَّ ابنته ارتكبت خيانة في حقه وأبرمَ تعهّداً، من دون الحصول على موافقتها، بتزويجها لابن أقوى رجال العشيرة سياسياً "الزعيم". وانتهت الدراما التي انتشرت بين الملأ، وتورّط فيها جلالة السلطان في اسطنبول والنخبة الإقطاعية والباشا العثماني والرأي العام في بيروت، باحتجازها في مستشفى للأمراض العقلية في اسطنبول.

هذه الحادثة المأساوية كانت تعبيراً عن التوتُّر السائد، الذي كان حديث العهد في ذلك الوقت، المُلازم لفشل الطبقة المتوسطة في بيروت على الرغم مما تنطوي عليه من معايير التحرر وتوقعات انعتاقها أو تحدّيها للسلطة الأبوية والإقطاعية المرنة. وهي أيضاً انعكاس لوجود توتّر بنيويّ عميق: رغبة في تحصيل ثقافة غربية، وفي الوقت نفسه اعتبارها مسؤولة عن تدمير الفضائل التقليدية لشرف العائلة والتسبُّب في إفساد أخلاق الشباب وضعفه.

النازع الجنسي ومفهوم الشرف بين المهاجرين اللبنانيين

بينما كان ينس هانسن يبدي اهتمامه بالانفصال بين التوقعات الجنسية الناهضة للطبقة الوسطى الجديدة ومرونة الثقافة التقليدية، انتقل أكرم خاطر بتحليله إلى معاناة المهاجرين اللبنانيين وأسباب قلقهم في صراعهم للتكيُّف مع متطلبات الطبقة الوسطى الجديدة في "المهجر"، خاصةً فيما يتعلّق بممارسات الحب والنازع الجنسي والجندر والمعايير التقليدية لشرف العائلة والاحتشام التي يحملها المهاجرون معهم إلى "العالم الجديد". وبينما هانسن يُلاحظ انطباعات السائح النمساوي، تجذب خاطر آراء اثنين من أبرز الصحفيين ظهرا في صحيفة **الهدى**، المتحدّثة بلسان الجمعية السورية – اللبنانية. أحدهما يشجب عمل المرأة ويعتبره "مرضاً تصيب جراثيمه الأجساد الصحيحة والمريضة على قدم المساواة... مما يقود النساء إلى سلوكٍ أرعن، قذر وداعر". والآخر ينعي آثاره على شرفهنّ وعلى شرف المجتمع السوري. وخلال فترة الثلاثين عاماً التاريخية، محطّ اهتمام خاطر (١٨٩٠ – ١٩٢٠)، كانت الصحافة العربية في "المهجر" لا ترحم في التعبير عن القلق بشأن التهديدات التي يتعرَّض لها شرف النساء أثناء خوض مغامرتهنّ في المجال العام، خاصةً إذا سعين للعمل في مصانع. وفي الحقيقة، أضحت عبارة "فتاة عاملة في مصنع" لقباً معادلاً للنساء الساقطات جنسياً. وبعبارة خاطر:

أصبحت أجساد النساء ونشاطهن الجنسي مواقع خلاف في السياسة الاجتماعية والثقافية وَجَدَ له تعبيراً في الأحاديث الخاصّة والرسائل وأيضاً عبر أعمدة الصحف. أضحى النشاط الجنسي بين المهاجرين اللبنانيين جزءاً خجولاً من هويّة عامة كانت في حالة تدفّق مستمر أحدثتها معايير السلوك المتناقضة. وفي حين لم يُحلّ أمر هذا التوتُّر بصورة تامة، إلا أنه جلب مجموعة من التغييرات المتضاربة في الأفكار وفي ممارسات الحب والنوازع الجنسية والجندر التي أضحتْ جانباً أساسياً من إيجاد طبقة وسطى جديدة من المهاجرين اللبنانيين في المهجر، ولاحقاً في لبنان.

إنَّ تحليل خاطر الحَدسي والواسع الاطّلاع للتوترات التي واجهها المهاجرون وهم يُجبَرون على التكيُّف مع التوقعات المعياريّة للطبقة المتوسطة السائدة مفيد في أكثر من ناحية. إنه مقنع في عرضه كيف كانت تجربة المهاجرين في العالم الجديد تحوُّليّة بمعنى وجودي وجوهريّ في أنها أعقبت اتصالات اجتماعية - ثقافية جعلت من الضروري إجراء فحص عميق لهوياتهم الفردية والجماعية والإرث الثقافي الذي حملوه معهم من لبنان. وما أثار هذه الأزمة كانت النتائج المحتملة أو المخاوف من مغامرة النساء في خوضهنّ الشأن العام.

كانت جالية المهاجرين أبعد ما تكون عن التناغم في آرائها. فالتقليديون الذين عرّفوا عمل النساء بأنه مَرَضيّ أو مَرَض يُدنِّس الجسد المُشاع كانوا متّفقين، إلى درجة عالية، مع أخلاقيّي البورجوازية الأنغلوساكسونية الذين كانوا يرون الالتزام بحساسيات الطبقة الوسطى وأساليب حياتها شرطاً أساسياً للولوج إلى قلب أميركا. بالنسبة إليهم العائلة الأساسية الصحيحة والمُنظَّمة هي حماية ضد السلوك الغريب والجلف. في ذلك الجو المُساير واللبِق تبقى أحاسيس النساء الجنسية وشهواتهنَّ تحت سيطرة الزوج، بينما ينغمس هو طبعاً في تهتُّك المدينة الجامح.

العناصر الأشد تحرّراً داخل جالية المهاجرين لم تكن تشعر بمهانة عمل النساء أو بتهديده. كانت ترى أنَّ شرف المرأة، كالذهب الخالص، لا يُدنَّس أو يُسلَب إذا ما خاضت مغامرة العمل في الشأن العام خارج نطاق مراقبة عائلتها. وقد لاحظ خاطر أنَّ أعمدة الآراء في صحيفة **الهدى** ذكَّرتْ القرّاء بأنَّ المرأة كانت في الوطن الأم تعمل أصلاً في معامل غزل الحرير دون أن تتعرَّض لخطر فساد الأخلاق أو تدنيس الشرف.

وبالمناسبة، ذلك الادّعاء يحتاج إلى تخفيف لهجته لأنَّ الكرخين (وهو وصف لمصانع غزل الحرير حيث تجتمع النساء خارج نطاق سلطة عائلاتهن) أصبح مريباً أخلاقياً. والغريب هو أنَّ بيوت الدعارة مع نهاية القرن اكتسبت مثل تلك الصورة العامة الموصومة والهوية الشائنة.

يذهب خاطر أبعد، ويبرهن على أنَّ القلق حول هوية المرأة لم يكن يقوم على أساس الرغبة في حماية شرفها أو النظام الأبويّ التقليدي. فقد أثبت بالحجة أنَّ العديد من أولئك المعترضين على عمل المرأة رأوا فيه خروجاً ليس فقط عن معايير القرية بل، الأهم من ذلك، خروجاً عن معايير الطبقة المتوسطة في أميركا. والأكثر إثارةً للاهتمام ربما، كما يبرهن أيضاً، على الرغم من أنَّ الاهتمام بعمل المرأة لم يكن يخلو تماماً من المخاوف بشأن فساد الأخلاق والعار، هو القلق بشأن السلوك الجنسي المنفلت الذي ابتعد عن سياق طبقته ليُركّز أكثر على السمة الشخصية والأخلاق.

على الرغم من المخاوف التي استمرّ المهاجرون اللبنانيون يضمرونها بشأن الأحاسيس الجنسية واحتشام المرأة، كانت هناك عناصر داخل الجالية تقبّلتْ اكتسابَ بعضٍ من جوانب أسلوب الحياة المتحرّرة وسلوكيات العالم الجديد: الملابس الراقية، المفاهيم الجديدة الفردية والرومانسية حول الزواج وشعبية الرواية الرومانسية بوصفها النوعَ الأدبي العربي الجديد الذي يعتبر أنَّ الحبّ هو أعلى مثلٍ على للمرأة أن تصبو إليه ويفضح زيف الزيجات المدبَّرة. والأشد وضوحاً ربما كان الانغماس الذي تستعرض به المرأة الأزياء الحديثة من الملابس متباهيةً:

> تبدو ملابسهن على الدوام (فيما عدا ما يظهر في بضع صور فوتوغرافيّة من ملابس "تقليدية" معروضة) من آخر طراز أميركي ووجوههنّ دائماً متبرّجة. وبعبارة أخرى، على امتداد لحظات استعراض الذات تلك، تختار تلك النسوة (و/أو يُسمح لهنَّ) أن يرفعن الغطاء عن شعورهن ويُبرزن أجسادهن بأثواب ضيّقة، ويجذبنَ عيون الناظرين بمساحيق تجميل توضع بسخاء. ويبدو عندئذ أنهنَّ يجذبنَ الناظر إلى أجسادهنّ ووجوههنّ وفي الجوهر إلى جنسهنّ كنساء.

يختتمُ خاطر فصله ببضعة استنتاجات خاصة تُعزّز الافتراضات المحدَّدة وأفكار الفصل

الآخر ووجهة النظر العامة لهذا الكتاب؛ أي أنَّ الأبعاد المعيارية والسلوكية للأحاسيس الجنسية ينبغي ألاّ تُعامَل بوصفها مجرّد قضاء وقدر. ولا ينبغي نبذ الشهوات الأساسية أو نفيها إلى العالم السرّي، وتالياً، بعيداً عن منال المثقفين. ويُضفي خاطر مزيداً من التصديق على فوكو وعلى وجهات نظر البنيويين الآخرين حول السلوك الجنسي. وبعبارة أخرى، السلوك الجنسي ليس مجرد حاجة ملحّة تستلزم الإشباع بل هي بناء علاقات متينة تتضمَّن تفاوضاً مستمراً بين الأفراد ومحيطهم الاجتماعي - الثقافي.

اختلال وظيفة الجنس واستياء أهل الشتات

يغوص غسّان الحاج في بياناته الإثنوغرافية الحيوية للتحقيق في بضع ظواهر عن التفاعل بين الهجرة والسلوك الجنسي، وهذه مشكلةٌ نادراً ما عولجت من قبل. وبطله، عادل، وهو مهاجر قروي لبناني يعيش في بوسطن أقنعَ نفسه بأنه يلاحظ ويعاني حالة "خلل في الانتصاب" (استخدم الحاج تعبير Dephillization) كنتيجة حتميّة لحياته الهامشية في الشتات وحنينه الذي لا ينقطع للتواصل مع لبنان بالمطالبة باستعادة هويته المعطوبة.

إنَّ فقدان عادل لسلطته و"الإخصاء الرمزي" الذي كان يعاني منه باطّراد ليس، كما يُذكّرنا الحاج، مأزقاً فريداً أو نادر الحدوث. هذه التصورات لذكور "العالم الثالث" المُستَعمَرين تجلّت في أعمال فرانتز فانون (١٩٨٦) وإدوارد سعيد (١٩٧٩) ومرينالييني سينا (١٩٩٥) وآخرين. بهذا المعنى يصبح عجز عادل الجنسي إلى حدٍّ بعيد نتيجةً فرعية لمشاعره المستفحلة بأنه لا يمتلك "ما هو لازم" – سواء تعلّق الأمر بالمال، أو الافتقار إلى صيت عملي باهر، أو الافتقار إلى "الروح العصرية" أو السلطة الأبوية التي تُصادق عليه كمواطن أميركي.

على الرغم مما يثيره هذا من اهتمام، فإنَّ الحاج لا يتوقف عند هذا الحدّ. إنه يتابع ويبرهن على أنَّ خسارة الجسد لقوته الجنسية بحدّ ذاتها هي رمز خسارته سلطته الاجتماعية. في تلك الأمثلة تكتسب الخسارة كل زخارف "الميل المكتسب ثقافياً إلى تفكير الرجل في ذكورته وسلطته الاجتماعية عبر تركيزه على القضيب".

أحد أبرز مواضيع صورة الحاج الإثنوغرافية هي تضخيم التنافر بين التركيز على القضيب في البيئة الاجتماعية التي عاش وسطها عادل طفولته في قريته اللبنانية – المجسّدة

في الحوادث الحيوية، والاحتفالات ورقصة "الدبكة" التقليدية التي تُبرز شهوانيّة وضعيّة الذكر – الأنثى والعجز الجنسي المؤلم الذي عانى منه في الشتات.

على الرغم من أنَّ الشاب يركّز تفكيره على القضيب، إلا أنّ النصوص التثقيفية التي يتلقّاها مرهفة وموضعية. وبما أنَّ نساء القرية في المعتاد يُصنّفن بين "الصالحات للزواج" أو المُخصّصات للغزل والاستعراض، فإنَّ عرض الرجل قدراته الجنسية لهذه الأخيرة أمر مغفور، أما بالنسبة للمرأة فهو مدان ويعتبر سوقياً. ويشير الحاج، بوضوح أكبر، إلى أنَّ:

> من الفظاظة أن يُغالي في استعراض فحولته أمام فتيات القرية، تماماً كما أنَّ من الفظاظة أن يُغالي في التعبير عن نوازعه الجنسية تجاه نساء يمكن ضمنياً أن يرتبط بهنَّ بالزواج. إنه يعرض لأولئك النسوة السمات الاجتماعية لذكورته (أي الناحية الجينيّة وليس الجنسية): الصلابة، العقلانية، جدارته بالثقة، إلخ... إنه لا يشدِّد على ذكورته الجنسية/الجسدية إلا أمام اللواتي يقعن خارج نطاق عالم القابلات للزواج منه "رسمياً". وهذا جزئياً امتداد لمنطق الزواج المدبَّر حيث ليس من المفترض أن تخضع قرارات الزواج لفيض الشهوات اللاعقلاني بل ينبغي أن تكون قرارات عقلانية، كالصفقات التجارية. وهذا أيضاً يمتد حتى يفصِم بين النسوة اللواتي يمثّلن الجنس المولِّد واللواتي يمثّلن الجنس للمتعة.

إنَّ الحاج يستخلص باستهتار من بطله المعنيّ، على الرغم من أنه استند إلى دراسةِ حالةٍ غير عادية، حقائقَ عملية ومفاهيمية ذات مغزى أبرزها اثنتان على وجه الخصوص.

الأولى، النصوص التثقيفية التي تلقّاها عادل في القرية وترسّخت في ذاته والتي أقرَّتْ تصنيف النساء إلى فئتين متميّزتين – اللواتي يجسّدن الجنس المولِّد واللواتي يجسّدن جنس المتعة – هي تعبير عن التفضيل الثابت للزواج المدبَّر بقصد التناسل والذي ما زال منتشراً في ثقافة القرية. بل إنه في الواقع يعزّز منطق الزيجات المدبَّرة، ووفقاً له لا يُترَك أمر تلك القرارات الحيوية والخطيرة بأكملها لنزوات ونوازع الاشتياق اللاعقلاني لإشباع الشهوة الزائفة والنهم إلى الشبق. بل إنَّ الزواج، خاصةً بما أنه يعزّز تضامن العائلة وولاء الأقرباء، يجب أن تحثّه الهموم العقلانية، المؤثِّرة والشبيهة بالصفقات التجارية.

الثانية، على مستوى مفاهيمي أكثر، وهي أنّ تشبُّث عادل بهويته الجنسية تناقض آراء

أنتوني غيدنز (١٩٩٢) وتزيغموند باومَنْ (٢٠٠٣) في تحليلهما للرموز المتغيِّرة للعلاقة الحميمة والنوازع الجنسية والشهوانية في عالم اليوم. فمثلاً، ما سمّاه غيدنز "الجنس اللدن" (أي جنس المتعة) يظهر عندما يصبح من الممكن تقنياً تحريره من أسر جنس التوالد. وبعبارة أخرى، بما أنه يمكن الآن للتناسل أن يحدث من غير ممارسة جنسية، لذا تحرّرت العلاقة الحميمة من كل القيود والأوامر لسدّ النقص في النوع، ويصبح الجنس بلا جدال مسألة شخصية محض. وأيضاً، تستحضرُ فكرة "الحب المائع" عند باومَنْ صورَ لقاءاتٍ عابرة، قصيرة الأمد؛ هي نتاج مشترك لبيئة الحياة المعاصرة المائعة ونمطها الاستهلاكيِّ بوصفه الإستراتيجية المتاحة الوحيدة للـ"سعي لإيجاد حلول سيريّة[١] لمشاكل اجتماعية"[٢].

التحرُّش الجنسي بالعمالة المنزلية الآسيوية

بينما يوضِّح غسان الحاج الآلام والعذاب الجنسي الذي عانى منها عادل بسبب الإرث الثقافي الذي نقله معه إلى بوسطن، اهتمَّ راي جوريديني، من بعض النواحي، بالعملية العكسية: الإساءة الجنسية للعمالة المنزلية الآسيوية والتهديدات التي تشكّلها داخل العائلة اللبنانية. وبسبب وجود عدد هائل متزايد من المهاجرين النازحين مع مواقف وأنماط سلوك جنسي واضحة في اختلافها، يصبح عالم الأسرة ساحة مشحونة إلى أقصى درجة انفعالياً وجنسياً.

يبدأ جوريديني فصله بعرض صور وملاحظات عن الخادمات في المنازل العربية مع تركيزٍ خاص على لبنان. وكمية المادة مستخلَصة من استفتاء عمليّ واسع استكشفَ بُعدَين واضحين من الظاهرة. وقد قدَّم أولاً صورةً مكررة للخادمة المنزلية كما يصورّها ويقدّمها الأدب العربي، والأفلام الشائعة ووسائل الإعلام. ثانياً، تمَّ تحليل وتأويل آراء العاملين وأصحاب المنزل وأفراد آخرين في العائلة حول مسائل مثل الخوف والتحكم في النوازع الجنسية والصورة العامة وسلوك خدم المنزل.

في العموم، يمكن تمييز ثلاث ملاحظات واضحة حول سلوك الخادمات الجنسي. أولاً، أنها تُعامَل كمخلوقٍ عديم الجنس؛ يُنكَر عليه المشاعر الجنسية. ثانياً. من ناحية أخرى، يُنظَر إليها على أنها مخلوق مثير جنسياً إلى أقصى مدى. ويبرهن جوريديني على

أنَّ هذا ينطوي على شيئين متناقضين: أنَّ أحاسيس الخادمة الجنسية مشروعة و، تالياً، أنها جاهزة للاغتصاب. والحقيقة أنها، في بعض الحالات المسجّلة، توفّر منفذاً جنسياً للبالغين والمراهقين في المنزل على قدم المساواة. والوالدين، في الحقيقة، لا يكتفيان بغضّ البصر، بل من الشائع أنهما يشجّعان أبناءهما الشبان على مباشرة طقوس عبورهم إلى عهد الرجولة وتدشين ممارستهم الطبيعية لجنس ذكورتهم وطاقتهم الجنسية مع خادمة المنزل السهلة المنال والراغبة. في هذا الخصوص تصبح، بكل وضوح، منفذاً يمكن تحمُّل نفقاته ومناسباً أكثر من العاهرة الرسمية ومتسكّعات الشوارع. وهو أيضاً أقلّ تعريضاً الصحة للخطر بما أنَّ الزوجة/ أو الأم تتفقّد مُطيعةً حالتها الصحية بانتظام. وهي، بفعلها هذا، تُخفّف من قلقها وحرجها من إمكانية حبَلها. وأخيراً، والأبلغ تأثيراً، أنها يُنظَر إليها على أنها مصدر الغواية ونزاعات العائلة. وهي تشبه كثيراً صورة نقيض الزوجة التقليدية، "الجارية"، التي تشكّل تهديداً لسعادة العائلة.

على الرغم من أشكالها المتنوعة، ومظاهرها وعواقبها المحبِطة، تبقى العمالة المنزلية ربما الكيان الخفي في أساسه، والمُغفَل والهامشي. وعلى الرغم من حضورها الدائم والأدوار الهامة التي تلعبها في تعزيز سعادة عائلات الطبقة الوسطى، فإنَّ حياة العمالة المنزلية وظروف عملها وإساءة معاملتها مُعرَّضة لتبقى مكبوتة وبعيدة عن الأنظار.

إنَّ الخلاصة التي يزوّدنا بها تسلّط الضوء على طبيعة المشاعر الجنسية المحرّمة (أي أنها سرّية، مُنفِرة أخلاقياً وقذرة) والعلاقات المتنافسة بين نساء ورجال الطبقة المتوسطة في صلتهم بالعمالة المنزلية. ويستعير جوريديني المجاز الثنائي الملائم "ساكنو المنزل الهامشيون" و"الغرباء المألوفون" الذي استخدمته ميشيل غامبور (٢٠٠٠) في دراستها حول خادمات سريلانكا المهاجرات كجزء من كمية العمالة الأجنبية المتزايدة. أيضاً، يكشف بعضٌ من مقابلاته أنَّ الصورة العامة للخادمات الآسيويات سيئة السمعة وموصومة، بوصفهنّ نساء شبقات وذوات شهوة جنسية مفرطة وغير مباليات بالمعايير المتّبعة في مسائل الشرف والعيب في البلدان المضيفة، مُبالغٌ فيها. وعلى الرغم من تكتّلهن معاً، إلا أنهنّ لا يُشكّلنَ فئة متجانسة ومنسجمة. فالفيليبينيات والسريلانكيات والإثيوبيات يختلفنَ بوضوح في السلوك والسمعة والميول المنفلتة. وبعضهنَّ فاضلات إلى أقصى مدى، ويتردَّدن على دور العبادة ويبدو أنهنَّ مواظبات على أداء واجباتهنّ الدينية. ولكن هناك دليل مقنع لدعم الادّعاء بأنَّهنَّ يعانين فعلاً أكثر من مجرّد التحرُّش وسوء المعاملة

الجنسية. وكغيرها من أشكال العنف المنزلي، هذه الأشكال من سوء المعاملة محجوبة عن أعين الرأي العام ولا تلقى الانتباه الصحيح أو الشافي الذي تستحقه.

يستخلص جوريديني استنتاجاً مفيداً من بياناته الإثنوغرافية التي تحمل بضعة تضمينات قوية حول دور العائلة كملجأ مخلِّص، أو كملاذ، طلباً للجو المنزلي، الحميم، والخصوصية. ولطالما كان الحضور المتزايد لهؤلاء "الغرباء الحميمين"، وسط أشد الملاجئ خصوصيةً، مصدر توتر وريبة.

عفّة الأنثى بوصفه "رأس مال اجتماعي"

هناك قضية أخرى واقعية لها صلة مباشرة بالتحكُّم في مشاعر المرأة الجنسية تبقى أيضاً بعيدة عن الاعتراف العام أو اهتمامه، أو على الأقلّ لم تجتذب الانتباه الذي تستحق، ربما بسبب بُعدها عن متناول البحث المباشر. الفصل الذي ألّفته كريستا سالاماندرا يقتحم أرضاً جديدة، وضرورية جداً. وسالاماندرا تدنو من مجال عملها الإثنوغرافي النافذ مستفيدةً، بحكمة وإبداع، من تحليل بيير بورديو للتمييز، والتذوُّق، ووعي الصورة، لتستكشف كيف تتلاعب نساء الطبقة الوسطى السورية بمظهر النقاء والعفّة الجنسيين كشكلين من أشكال رأس المال الاجتماعي.

في ثقافة يوجّهها الشعور بالعار، حيث العفّة الجنسية محبَّذة إلى أقصى مدى وشيء متوقَّع مُصانٍ بغيرة، يمكن لأي تهديدٍ يتعرَّض له أن ينطوي على إشارات مشؤومة بالنسبة إلى احتمالات زواج المرأة، ناهيك عن شرف عائلتها ووضعها الاجتماعي. إنَّ سالاماندرا تعي وعياً تاماً أنَّ توق المرأة السورية إلى العناية بالمظهر الخارجي الجذّاب وبالجاذبية الجنسية – كيف تتصرَّف وتتعامل مع المساحات والمقابلات التي تسعى بوساطتها إلى استعراض وتعزيز مواهبها الجسدية الطبيعية – ليس بالأمر النادر بالنسبة إلى نساء الطبقة المتوسطة الدمشقية اللواتي تدرسهن. ولكنَّ بالتعامل مع الظاهرة بوصفها "رأس مال العفّة" يصبح بعضٌ من مظاهرها السورية غير العادية أشدّ وضوحاً. أولاً، هناك أعراض لتنامي الصراع الناشئ جرّاء التنافر بين الانتشار الواسع للنزعة الاستهلاكية في الاتجاه والرقعة والقيم التقليدية الباقية حول مفاهيم الاحتشام الجنسي وشرف العائلة والنظام الأبويّ، وما يبدو ظاهرياً من وفرة أزياء الملابس الحديثة وانتشار محال بيع مساحيق

التجميل وصالونات التجميل وما شابه، ينبغي ألاّ يعني أنَّ تلك الأماكن وما تتطلّبه تلقى قبولاً واسعاً الآن. في الحقيقة، إنَّ المرأة السورية تبدو أشدّ إرهاقاً من قريناتها في أماكن أخرى من العالم العربي جرّاء عملية بناء هوية متماسكة يمكن التعامل معها وتتصالح مع فضائل متأصّلة في الآمال المعقودة وفي النصوص التثقيفية على قدم المساواة.

إنَّ بيانات سالاماندرا الإثنوغرافية تسمح لها بأن توحي أنّ المرأة الدمشقية، على الأقلّ خلافاً لمدينة القاهرة حيث الصناعة المزدهرة لزينة الحجاب توفِّر بديلاً للأزياء التافهة التي يرتديها أهل سوريا، بقيتْ لتقوم بالمهمة الأكثر إزعاجاً في صياغة استراتيجيات تسوية لدمج سِمات الزيّين. مثل هذه الجهود لم تكن مطمئنة كثيراً. في الحقيقة، كما تبرهن سالاماندرا، "لقد وجدت المرأة صعوبةً في المحافظة على زيّ وسط بين ما يخفيه 'الحجاب' وبهرجة المرأة اللعوب". وحسب تعبير امرأة دمشقية (بالإنكليزية) "لدينا عابثات ومُحجّبات ولا خيار ثالثاً!".

ثانياً، إنَّ هوس صيانة "رأس مال عفّة" المرأة وتعزيزه يُفسّر التنافس، الذي غالباً ما يتّخذ شكل التزاحم العنيف، بين النساء في سعيهنّ وراء هذا الملاذ النادر والعزيز. وعرْض التنافس هذا مُهلك إلى درجة أنه لا يجري فقط في التجمّعات العامة، بل ينفذ إلى حَرَم الشبكات المُشاعة والدوائر الحميمة. وبما أنَّ توقُّع حدوث أي لقاءات أو علاقات عاطفية لا زال محرّماً، فإنّ التحديق يتّخذ حضوراً بارزاً. وبالتالي تصبح المخاطر، والاحترام العام للـ"ذات كما هي"، لإثارة غوفمَنْ (١٩٥٩) كبيرة حقاً. وبالمناسبة، ليس تحديق الرجال فقط هو ما يسعين إليه، بل والتوق إلى لفت انتباه نساء أخريات، وهنَّ يتنكّبنَ الدور المحوري الذي تلعبه الأمهات والأخوات والعمّات والخالات للعثور على عروس مناسبة لشاب مؤهَّل لذلك. وهؤلاء النسوة في الغالب يعرفنَ بالضبط الصفات الخارجية والجسدية والتاريخ الشخصي الحميم لزوجة المستقبل.

والنساء ينهمكنَ كثيراً في كفاحهنّ التنافسي لاكتساب كل الزخارف الخارجية لـ"رأس مال العفّة" المشتهى، ويبدو أنَّ لا شيء آخر يهمّ. وحتماً ليس طقوس المجاملة العامة التي يبدو أنَّها يمكن الاستغناء عنها بين الأصدقاء. وتركِّز سالاماندرا على هذه النقطة لترمي ظلاًّ من الشك على الاستنتاجات المزعومة التي يخرج بها علماء الإنسانيات المناصرون للمساواة مع المرأة في ما يخصّ الكمية الكبيرة مما تبقّى من الانسجام الاجتماعي والصحبة الودّية التي ما زالت سائدة بين نساء الشرق الأوسط. فخلف مظاهر الصلات

الحميمة والانسجام يكمن الشعور بالمرارة والغيرة. ووسط البيئة الخبيثة والمهدّدة، حيث حب الاختلاط الظاهري غالباً ما يكون ممزوجاً بعداء داخليّ ومستتر، تعترف المرأة السورية أنها كان صعباً عليها أن تتحمّل علاقات صداقة حقيقية تسودها الثقة مع نساء أخريات.

أخيراً، وربما الجانب المركزي بالنسبة إلى اهتمام سالاماندرا الطاغي بـ"رأس مال العفّة"، خاصةً في سياق سوق الزواج الذكي، هناك فكرتها الأساسية حول أنَّ الجاذبية الجنسية، كيفيّة الحصول عليها وإيجاد مساحة لاستعراضها عليها، تتفوَّق على المعايير الاجتماعية التقليدية الأخرى التي تستحق الاحترام. ولتلك الاستراتيجيات المُهلكة ثمن. وتستمر النساء، أكثر من الرجال، في تحمُّل قسم غير متكافئ من العبء، ويبقين "ضحايا" للطلبات المتضاربة المتأصّلة في النصّين التثقيفيين البارزين: من المتوقع منهنّ أولاً أن يكنَّ جذّابات. هذا المعيار الثابت رُسِّخ بالاختلاط منذ الطفولة حين تُشجَّع الفتيات الصغيرات على أن يكنَّ لعوبات وخجولات، وحتى مُغازلات، ويحظين بالإعجاب لذلك. إنَّ ضغط التحديق خلال فترة البلوغ وصور وسائل الإعلام المغرية التي تعكس طغيان روح الاستهلاك العالمية، وتثير الغرائز الجنسية والصور الإباحية، تشدِّد على تلك التوقعات. لكنَّ هذا يناقض تماماً نصاً تعليمياً صلباً آخر؛ إدانةً تبلغ حدّ التحريم لأي شكل من أشكال السلوك الجنسي أو الحميم. وهذا، على الأقلّ، مثال تقليديّ على انعدام المعايير الأخلاقية. بعبارة أخرى، المرأة السورية، كمثيلاتها في العالم العربي، تستمر في تحمُّل العبء الأكبر من تحقيق هوية تسمح لها بالتعامل مع، أو التوفيق بين، المطالب المتناقضة. إنهنّ يثرن الإعجاب والاحترام لأنهنّ جذّابات جنسياً لكنهنَّ يُدَنَّ ويُلَمْنَ إذا تجرّأنَ على ترجمة هذا إلى نشاطٍ جنسي.

الجَمال وصورة الجسد والإحساس الجنسي

إنَّ قصة إلهام، الفتاة التونسية الشابة والحيوية، التي حكتها إينجل فوستر بأسلوبٍ مؤثِّر، تنمُّ عن توتّر مشابه لا خلاص منه. إنَّ قصة حياة الفتاة الحادة الذكاء وذات العزم التي غادرت قريتها (قفصة) سعياً وراء الدراسة في الجامعة في تونس تشترك في الكثير من الصفات مع مثيلاتها في دمشق. إنَّ الازدواجية، والأسى، والألم الشخصي الذي تعاني منه مثيلاتها من

النساء يعكس أيضاً الأزمة التي يواجهنها أثناء محاولتهنّ التغلُّب على التناقض المتأصِّل في مجموعتين منفصلتين من التوقعات: القوام النحيل، الرشيق، الأنيق، والملابس المُجارية للموضة والسلوك الذي تُطالبنها قريناتها بتبنّيه في المدينة لكي تُبرِز الوهج والصورة التي تجسِّد النساء المتحررات في مواجهة التوقعات المحافظة والمحتشمة من عائلتها ومجتمع قريتها التقليدي. وقد كان على المسكينة إلهام أنْ تتذبذب، بإيقاعٍ منتظم، بينهما؛ عاطفياً وتعليمياً وصحياً أيضاً.

لقد كان من المستحيل عليها أن توافق بين كل ما هو متوقَّع منها حتى أنها بقيت غير متلائمة مع البيئتين. في تونس العاصمة، شعرت بالتعب والشرود وبعدم القدرة على تكريس انتباهها المشتَّت ومواردها لدراستها، وفقدت شهيتها للطعام. صبغتْ شعرها باللون الأشقر وارتدت ملابس حديثة الطراز. وعند عودتها إلى قفصة، بعد قضاء العام الأول في المدينة، صُعق والداها وأُصيبا بالذعر. كان همّهما، طبعاً، هو أنَّها، بعد تفحُّص مظهرها الخارجي جيداً، أصبحت فرصها للزواج من رجلٍ من القرية معدومة. ورضخت لضغط أبويها لتبقى ضمن نطاق المعايير التقليدية والمُختبَرةٍ للجمال؛ أي أن تحرص على أن تكون تقاطيع جسمها مستديرة وممتلئة. لكنّها فعلت ذلك مع تصميم داخلي على أن تعيد صياغة جسمها لدى عودتها إلى تونس وِفق المُثُل السائدة بين قريناتها وثقافة المدينة الحديثة والمجارية للموضة.

ذلك التذبذب جعلها مرتبكة ومضطربة. في تونس العاصمة، كما تقول فوستر:

> كانت تشعر بارتياح من شكلها ومن طريقة استجابة الرجال لها. وللمرة الأولى في حياتها أصبح لها أصدقاء من الشبان، وأدركت أنها ما كانت لتتمكن من الخروج مع أحدهم لو أنها استمرت على شكلها كامرأة قروية قادمة من قلب الريف. ولكنها عندما عادت إلى قريتها الريفية لم تعد تشعر أنها تنتمي إليها وخشيت من ألاّ يُبدي أحدٌ رغبته في الزواج منها.

ليس هناك من مكان يتّضح فيه هذا التناقض أكثر من الضغوط التي تواجهها النساء الصغيرات في ما يخصّ مفاهيم الجمال والصورة الجسدية. إنَّ مجموعتَيّ التوقعات قويتا التأثير ومن الصعب مقاومتهما. عائلتها ومجتمع قريتها، صوناً لصلاحيتها للزواج، يتوقعان منها (في الواقع يأمرانها) أن تتعهّد بالاحتفاظ بفضائل شهوتها الجنسية وكبح جماحها؛ فالجسد عادةً مرتبط

بالأمومة والخصوبة، والعفّة الجنسية تلقى تشجيعاً عالياً. ومن ناحية أخرى، أصبح الآن كثير من النساء يرغبنَ، نظراً لانتشار صور وسائل الإعلام الغربية، في اتّباع سمات الأكثر حداثةً كالشعر الخفيف والبشرة الأنعم والأجساد الأنيقة والنحيلة.

إنَّ التوترات المتأصّلة في تلك الثنائيات ليست معتدلة كما تبدو. إنها تنطوي على مضامين حول مفاهيم النساء عن قيمتهنّ الذاتية وعلاقاتهن بالآخرين وتعبيراتهن الجنسية. لقد كانت إلهام "ضحية" تلك النصوص التعليمية المتناقضة. إنَّ هشاشتها العاطفية وعجزها عن التطابق مع التوقعات التقليدية هي، إن كان لها أي مغزى، من أعراض تلك التوترات. لقد فشلت مرّتين في اجتياز امتحاناتها، وفي سنّ السادسة والعشرين بقيتْ في عامها الختامي في الجامعة.

تكوين هويات جنسية متجانسة في وسط ثقافي متناقض

إنَّ أعراض التوتّر وانعدام المعايير الأخلاقية تلك لا تبرز فقط بين النساء في مجتمعات دمشق وتونس المغرقة في التقليدية والمحافظة، إنها تسود أيضاً أوساط طلاب أكثر تحرّراً وتساهلاً نسبياً في الجامعة الأميركية في بيروت (AUB)، وهي مؤسسة معروفة بأساليب حياتها المتسامحة والمتحررة. وقد استطاعت روزان خلف، من خلال اقتطافها حكايات مكتوبة وشفوية من طالبات في الدورات التي تعطيها في الكتابة الإبداعية، أن تتعرَّف عليهن وتفسِّر آراءهنّ وتصوّراتهنّ حول طبيعة ومكانة الحب والرومانسية والأحاسيس الجنسية في حياتهن. وبدا أنَّ الطالبات، وهنَّ يروين حكايات شخصية حميمة، وغالباً حيوية ومكشوفة، في جو غرفة الدرس الحر نسبياً وغير المُراقَب، مبتليات هنَّ أيضاً بآمال ثقافية متناقضة معقودة عليهنّ.

إنَّ روزان خلف تشكِّل دراستها برسم الورطة الغريبة التي واجهتها اثنتان من طالباتها لأنهما – لأسباب مختلفة بصورة مذهلة – غير قادرتين على المشاركة في مناقشات الدرس الجريئة. وكلتاهما طلبتا، بدل ذلك، أن تفعلا ذلك ضمن خصوصية غرفة مكتبها. إحداهما طالبة منقّبة ومحافظة، في أواخر عهد مراهقتها أو في أوائل عشرينيات

عمرها وتنحدر من عائلة درزية تقليدية، كانت عنيدة بشأن رفضها تعديل وضعية نقابها الأبيض لكي تكشف فمها أثناء الكلام، وكان كلامها المكبوت غير مفهوم لزملائها في غرفة الدرس. والأخرى طالبة تلبس على آخر طراز "مُغالٍ في الحداثة" وحريصة على كشف كل براعتها المهووسة بصرعات الموضة بين أقرانها من المراهقين الأنيقين. كانت الحلقات المغروزة في شفتيها ولسانها تعيقها حقاً أثناء الكلام. وبعبارة أخرى، كلتاهما كانتا "معطوبتين" و"مشوّهتين" بالقيم ذاتها الملتزمتين بها. وعلى الرغم من أنهما شكّلتا طرفيّ نقيض، إلا أنَّ كلتيهما مثّلتا ردّتا فعل متناقضتين ولكنهما بارزتان تجاه التحولات المضطربة التي أثّرت على طبيعة أحاسيسهما الجنسية وعلى علاقاتهما الحميمة وصلاتهما مع بنات جنسهما. وبكلمات روزان خلف "إنَّ الطالبة المحافظة، التي يبدو عليها الخوف الخارجي، مع زميلتها المتحرّرة والجريئة، التي تتباهى بالحلقات المغروزة في لسانها وفي أجزاء أخرى من جسمها التي لا يغطّيه الكثير من الملابس 'كأوسمة الشرف' والجرأة، تمثّلان الأنماط المتطرفة للتكيُّف، التي تظهر، دون أدنى شك، في أماكن أخرى من العالم العربي".

على الرغم من أنَّ مكان غرفة الدرس، بوصفها منطقة اتّصال وشبكة أمان، كان مُعدّاً، إلا أنه تحوّل إلى شيء شبيه بـ"مساحة ثالثة" يكون فيها الطلاب أحراراً في أن يبوحوا بأشدّ آرائهم ومصادر قلقهم خصوصيةً بعيداً عن ضغط تحديق العامة. وعلى الرغم من التجانس الظاهري الذي ساد غرفة الدرس، حيث تجمَّعَ الطلاب معاً في ما يشبه الخلفية الإنسانية للثقافة الليبرالية الأميركية، إلا أنَّ آراءهم كانت متعددة ومتنوعة وواسعة المجال. في الواقع، إنَّهم يتقاربون حول مجموعة من ست مواضيع تعطي صورة مُصغَّرة للطبيعة التنافسية والتفاوضية للأحاسيس الجنسية في الحياة اليومية.

إنَّ أوّل ما يبرز هي الفروق بين الأجيال (الأبوان/الطفل) كتعبير عن الأيديولوجيات الجنسية المتعارضة للأبوين والأولاد. والطلاب يميلون إلى فهم الأحاسيس الجنسية بطريقة إيجابية جداً كأشكال من تحقيق الذات. وهم أيضاً يتصرفون وِفقاً لشهواتهم الجنسية بغضّ النظر عمّا يرافقها من ملحقات رومانسية أو إمكانية الارتباط بالزواج. والأبوان، من ناحية أخرى، كما يفهمهما أولادهما، يُنظَر إليهما على أنهما مذعوران من الجو المتساهل مع ممارسة الجنس الحر بعيداً عن ضوابط الحب والزواج. إنهما يتغاضيان عن العلاقات الحميمة فقط كمقدّمة لعلاقات آمنة ودائمة. في الواقع، إنَّ

عذرية الفتاة، حسب تعبير أحد الطلاب الخبثاء، يتعامل معها الأبوان كأشدّ الخدع فعاليّةً "للإيقاع بالزوج المناسب"!

إنَّ روزان خلف تتناول ثنائية الأبوين/الطفل كدلالة على الانقسام الأخلاقي الذي يباين بين آرائهم حول الحب والجنس والعلاقات الحميمة. بهذا المعنى يُعتبر الوالدان رومانسيين من حيث ميلهما إلى النظر إلى الجنس كنمط من التعبير عن المشاعر الحميمة التي لا يمكن ولا ينبغي أن تُفصل عن الحب والعاطفة. ومن ناحية أخرى، فإنَّ الطلاب الشبان، بتحدّيهم تلك المعتقدات التقليدية العتيقة، أشدّ تحرُّراً من حيث ميلهم إلى عتق الجنس من قيود العادات والتقاليد الكثيرة.

بعض الطلاب يعون تماماً، بسخرية واضحة، كذب آبائهم ونفاقهم من ناحية أنهم لا يُطبّقون الأخلاقيات السامية التي ينادون بها. وعلى الرغم من قلّة عدد الغاضبين من نفاق آبائهم الاجتماعي فإنهم يُعاملون ذلك "التناقض الصارخ بين استقامته الظاهرية وسوء سلوكهم الخفيّ كنسخة مصغَّرة للانحراف العميق الذي يشاهدونه في كل مكان من المجتمع".

تُحذِّر خلف من أنَّه ينبغي عدم تناول كذب الأهل باستخفاف، فهو يفاقم من الغضب الأخلاقي عند الجيل الشاب. وهو مؤثِّر خاصةً لأنهم، بالنتيجة، "واقعون في فخٍّ محيطٍ اجتماعيٍّ – ثقافيّ لا يزال يُنتظَر منهم فيه أن يقدموا واجب الولاء والاحترام للآباء الذين لم يعد لسلوكهم ولقيمهم أي معنى لأوضاعهم الخاصة". لم يعودوا هم، ومجموعات أخرى ووسطاء فئويون سائدون، يمثّلون الدور المناسب لهم. وبدل ذلك هم مُضطرون إلى البحث في مكانٍ آخر عن مهمّة أشد إيلاماً لصياغة هوية جنسية أكثر انسجاماً.

يبرز موضوع آخر من تحليل خَلَف لأصوات الطلاب الراوية؛ بمعنى أنَّ الأجيال الشابة، ربما أكثر من غيرها، مضطرّة إلى التمسُّك بقوة أكبر بجهود إنجاز الهوية وبنائها للتكيُّف مع رموز الجنس المتبدّلة والمتضاربة التي يواجهونها اليوم. فتقول لنا: "ليس غريباً أنَّ داخل ذلك المدّ والوضع المتقلقل، يُصبح كل شيء حتماً مشحوناً بمسحة حسّية، شهوانية، وبالتالي خِلافياً إلى أقصى مدى. وتبدأ المسائل الدنيوية والمبتذلة ظاهرياً – كقواعد ارتداء الملابس وأساليب الكلام وحرية تخيُّل رموز وممارسات جنسية بديلة – تحتل المركز الأول".

وطالبات الجامعة الأميركية في بيروت، كنساء صفوة المجتمع الدمشقي عند

سالاماندرا، يحرصن على الاستفادة الفعّالة من كل الخدع لجعل أجسادهنّ مُثيرة جنسياً كجزء من لعبة التنافس لغواية وجذب تحديق الذَكَر. إنهنّ أيضاً يرسلنَ رسالة مربكة: هي أنَّه "يمكن للرجال أن ينظروا فقط، لا أن يلمسوا". بعبارة أخرى، تماماً كـ"عابثات" دمشق اللائي تقوم حيلهنّ على أساس إثارة الرجال ولكن أيضاً إبقائهم على مسافة آمنة منهنّ. ولكنّ الطالبات في لبنان يبدين، أكثر من نظيراتهنّ السوريات، أكثر تساهلاً وتسيُّباً ووضوحاً في لغتهنّ وتعبيراتهنّ المنمّقة وسلوكهنّ الواقعي. في الحقيقة يصبح الانغماس في العلاقات الجنسية المتهورة دافعاً جنسياً محضاً يمارَس بتهتُّك وعلى عينك يا تاجر.

وتتركنا خَلَف مع استنتاج قوي أخير. وعلى الرغم من أنَّ بياناتها تمثّل آراء الطالبات مجتمعة في ظل حماية منطقة غرفة الدرس المريحة، لسنا في حاجة إلى الاستخفاف بأصواتهنّ ونسيانها. وكما لاحظ العديد من المراقبين، على الرغم من أنَّ تلك الأصوات قد تبدو هزيلة وهامشية، إلا أنها تتميّز بطريقة في الاندماج أخيراً في المفاهيم السائدة والرموز التقليدية. على الأقلّ، هي تعمل على الإبقاء على مرونة الهويات الجنسية والحوار العام.

مستقبل المثلية الجنسية في بيروت

إنَّ إحدى النتائج الواسعة الحيلة، وغالباً غير المقصودة، لاستضافة مؤتمر حول الأبعاد الحسّاسة والمُغفَلَة إلى حدٍّ بعيد للنوازع الجنسية هي الزخم الذي توفّره مثل تلك المناسبات من أجل حثّ الجهود نحو استكشاف مواضيع أخرى "مُحرَّمة". وفي الحقيقة كل المساهمات في هذا الكتاب تقتحم هذا المجال. وينبغي تقديم ثناء خاص لسفيان مرابط وجاريد ماكورميك لقدرتهما على الخوض فيها وتزويدنا بتحليل حميم ذاتي للمقومات المائعة والمتقلّبة للمثليّة الجنسية المهاجرة – بشائر مجتمع أو عالم سري – في بيروت ما بعد الحرب.

إنَّ مرابط يُركّز على تيارات مختلفة في بيروت تقترب لتوجد ما يسمّيه "عالم المثليين" أو "عالم الشاذين جنسياً". وهي في الغالب مجموعات تصبح فيها ثنائية العام والخاص الاجتماعية عتيقة الطراز وتفسح الطريق لما يُرى أنه "مناطق التقاء"؛ أي مواقع في المدن تحاول أن تتجاوز ثوابت الزمان والمكان. وعلى الرغم من كونها غامضة أحياناً، إلا أنَّ

مرابط مع ذلك يعطينا تحليلاً عميقاً لمستقبل المثليين، خاصةً عندما لا يعودون يشعرون بأنّ "الغطاء الاستبدادي للانسجام الاجتماعي لم يعد يحميهم". فيضطرون بعد ذلك للسعي إلى إيجاد "مناطق التقاء جديرة بالثقة قد تصبح، على المدى الطويل، مواقع للتحوُّل الاجتماعي تجيز بلا تردُّدٍ الإصرار على 'الخروج إلى العَلَن' والاختلاف الدائمَين.

وبما أنَّ المثليين لم يشكّلوا بعد "مجتمعاً" يتطابق اجتماعياً مع توجّهه المثلي جنسياً، فإنهم يستخدمون استراتيجيات مختلفة، وغالباً متناقضة، لمقاربة حقيقتهم الخاصة المُعاشة والتطابق معها. وبوضوح أشد، كيف يمكنهم أن يعلنوا أو على الأقلّ يعملوا وفق اختلافهم دون التضحية بخروجهم إلى العَلَن؟

ويطرح مرابط سؤالاً منهجياً يعتمد على التصوُّر وذا مغزى ينطوي على تضمينات حول كيف يمكن للمرء أن يقوم بالخوض في مسائل حسّاسة في محيط مائع وغامض في الزمان والمكان. ويسأل: كيف يمكن لعالِم الإنسانيات أن "يمثّل نظرياً المنطقة الخاصة بالمثليينِ في بيروت"؟ وجوابه، العادي والمبتذل كما قد يبدو، مقنع وله صلةٌ المناورة التي يفكّر فيها. وكـ"متسكّع" والتر بنجامن، الباريسي في جوهره، المتسكّع الشارد الهائم على وجهه دائماً في المدينة، اختار أن يجلب الانتباه إلى عددٍ لا يُحصى من مواقع التجمُّع والمراجع الثقافية، بالمشي بكل معنى الكلمة في أرجاء المدينة.

هنا يتجاوز اهتمام مرابط قمعَ الدولة أو الاضطهادَ الرسمي، المُشرَّع بالبند رقم ٥٣٤ من قانون العقوبات اللبناني الذي يُحظَّر فيه كل "نشاط جنسي ينافي الطبيعة". وبدل ذلك يهتم أكثر بالديناميكية المعقَّدة لِما يسمّيه كراهية داخلية تترسَّخ باطّراد للمثلية الجنسية فعّالة وحاضرة دائماً داخل (وليس فقط خارج) عالم المثليين في لبنان. واستطاع، من خلال التجول في أنحاء المواقع المدنية – "مقهى الشيخ مانوش"، والكورنيش، والحمّامات المحلّية، والرملة البيضا، والحمرا، إلخ – أن يرصد بعضاً من السمات الاجتماعية – التاريخية المشتركة بينها. إنه شديد الوضوح في منظوره الشارح:

> التجمُّع المثلي، ككل التجمعات خارج لبنان، منظّم اجتماعياً. يغيب ويظهر، وعادةً يعقد علاقات اجتماعية معيَّنة ضمن عالم المثليين وأيضاً بين ذلك العالم والعوالم المعيارية الأكبر التي توثّر فيه على الدوام. وبالنسبة إلى العديدين الذين ينتحلون عالم المثليين على الصعيد اليومي هو محرِّر وآسر معاً. إنه يقدّم فرصةً لأشخاصٍ منفصلين من نواحٍ أخرى لكي يجتمعوا في

> مكانٍ وزمانٍ معيَّنين. ومع ذلك، باعتباره محرِّضاً ضمناً، فهو يعمل عمل المُحبِط على هيئة مُحفِّزٍ غالباً ما يُعزِّز المعايير الاجتماعية نفسها التي يريد تحدّيها.

إنه يستفيد بحكمة وإبداع من "مرحلة المرآة" عند لاكان، ومن "فينومونولوجيا الجوهر" عند مرلوبونتي لتفسير كيف أنَّ المظاهر، فيما يُسمّى بالمرآة الاجتماعية للسرندبية اللبنانية، تدعو "الخفيَّ ليُصبح مرئياً"، "بإفساح المجال لبداية، يمكن لهذا العالم المُدرَك أن يتطوّر ضمنياً إلى ما يشبه عالم "ثالث" أو "بديل" لا هو حقيقيّ ولا خياليّ، بل منطقة حقيقية للالتقاء قد تصبح، على المدى الطويل، موقعاً للتحوُّل الاجتماعي يقرّ بلا تردُّد الإصرار الدائم على الخروج إلى العلن والاختلاف". وأيضاً، يغوص في آراء أندريه بريتون عن "العالم الداخلي"، ومفهوم بنجامن حول "التنوير المُدنَّس"، والـ"الانتهاكات" عند باتي في معالجة الموضوع الحسّاس حول الهويات المهمّشة اجتماعياً في مكان كمدينة بيروت.

لم يكن أمام مرابط، وهو يكتب في عام ٢٠٠٣، في وقتٍ كانت فيه مقابلات المثليين لا تزال غير منظّمة أو ثابتة على أي أرض من الواقع، أو في رموزٍ لثقافة فرعية أو اتحادات مشروعة، من خيار غير أن يلجأ إلى الاستطراد في معالجته لما كان في ذلك الوقت ليس أكثر من أعراض بشائر لآمال معقودة لدمج "مناطق الالتقاء" في هويات أشد صلابة. وبعد سنتين، حين كان ماكورميك يدير بحثه الميداني، توفرت بين يديه مواد ملموسة أكثر. وما كان مرابط يتوقعه بدأ يظهر بحلول عام ٢٠٠٥.

بدأت بوادر المشهد الاجتماعي أو المجتمع المثلي المزدهر بالظهور. والآن أضحت مناقشات المثلية الجنسية جزءاً من الحديث العام. والخطوة الأقوى هي أنَّ في استطاعة لبنان الآن أن يتباهى بأنه أول بلد عربي يؤسس اتحاداً طوعياً لحقوق المثليين ("حلم": الأحرف الأولى لعبارة "حماية لبنانيّة للمثليّة"). في حين أنَّ هناك بلداناً في المنطقة لا تزال تضطهد المثليين (في إيران والعراق لا يزالون يُعدَمون)، وللاتحاد مجلة دورية تصدر بانتظام (برّه)، وموقع خاص على الإنترنت ودليل يقدِّم قوائم بأسماء نوادٍ وحانات يسودها الودّ للمثليين، ومناطق آمنة للتجوال خاصة بهم. والنتيجة هي أنَّ عددَ المثليين الذين "ظهروا" مؤخراً وانهمكوا بنشاط في الدفاع عن نمط حياتهم وعن حركات التحرر المشابهة يصبح مسموعاً أكثر. وموقعه الإلكتروني المُنشأ حديثاً أصبح يُزار كل شهر من قِبل أكثر من ٥٠ ألف زائر.

على الرغم من الليبرالية المنفتحة والوسط الأقلّ كبتاً اجتماعياً وثقافياً، إلا أنَّ الدليل الذي يستخلصه ماكورميك من مقابلاته المسجّلة يكشف أنَّ مُعظم اللبنانيين لا يزالون يعارضون اعتبار أسلوب حياة المثليين مقبولاً. ولهذا فإنَّ العديد من الرواة العشرين يعيشون جزءاً من حياتهم سراً، خاصةً مع عائلاتهم. وفي المعتاد، يبقى الأب غافلاً. على الأقلّ يكون آخر من يعلم. وعليه، فعملية التوازن الدقيقة – البقاء "داخل/خارج" الخزانة – لا يزال يعكّرها التوتُّر والتأرجح والألم الشخصي. ومن المثير للاهتمام الإشارة في هذا المجال إلى أنَّ ستة رجال ممَّن عادوا على الأقلّ من ثماني سنوات خبرة في الخارج أبدوا بوضوح تناقضاً أقلّ بين حياتهم المعاشة وتلك المثليّة. في الواقع، هناك عدد لا بأس به ممَّن خرجوا إلى العلن حديثاً بدا أنهم أظهروا العديد من النماذج المثلية الغربية الأصلية بوصفها نموذجاً قائداً ومثالاً يُقتدى في تثبيت هويتهم المثلية. وهم أيضاً مجموعات يتنكّبون أدواراً رئيسية في قضايا جمعية "حلم".

إنَّ ماكورميك يكرّس كل مقالاته ليُظهِر كيف أنَّ ثلاثة ظروف كان لها أثر تحويلي على العملية أو على إعادة تعريف الانتقال عبر العالم للتكيُّف مع الحقائق المحلية: تأسيس جمعية "حلم"؛ دور الإنترنت، غرف المحادثة وشبكات رقمية وإلكترونية وتقنيات معلوماتية أخرى؛ وأخيراً مجيء العولمة، وخاصةً الطبيعة المتغيِّرة للنزعة الاستهلاكية والتسويق.

ويختم ماكورميك بحدسٍ إيجابيّ جداً؛ وهو أنَّ هذا السعي إلى صياغة هوية مثلية محلّية هو اقتحام. وهذا جديرٌ بأن يلعب دوراً محوِّلاً، على الرغم من الآلام التي يجلبها حالياً، في تقدُّم الميول والنوازع الجنسية وحقوق المثليين في لبنان وربما في العالم العربي.

الشهوة الجنسية في الشِعر والأدب العربي المعاصِر

من نواحٍ جليّة وذات مغزى، لطالما عمل الشعر والأدب العربي عمل القوة الموجّهة ليس فقط للبَوح بالشهوة وبالأخيلة الجنسية، بل حيث استُعملت النوازع الجنسية كسلاح قويّ ومدمّر. والحرية التي ينزع الشعراء والروائيون إلى ممارستها – عبر اللغة الفظّة، الحيوية، وغالباً الكافرة، التي يستخدمونها، وهجماتهم الموجَّهة ضد الثقافات القمعيّة

المهيمنة حيث تسود المحرّمات الاجتماعية والدينية - هي ساحات مشتهاة لممارسة الأشواق الجنسية. في هذا السياق، يجب النظر إلى إضفاء الشهوانية الجنسية إلى الجسد الإنساني وأيضاً، طبعاً، الفعل الجنسي المحض، كما يُذكّرنا أسعد خيرالله في الفِقرة الافتتاحية لفصله، ضمن مسارين: الأول، طبعاً، كمنفذ لإشباع رغبات المرء الجنسية؛ والثاني، وربما الأوثق صلةً ببعض اهتمامات هذا الكتاب، كفعل تحدٍّ أو تعالٍ، في وجه الحوار السائد المتغلغل في نسيج المجتمع الاجتماعي والسياسي والديني والأخلاقي.

في الواقع، لقد أضحت نبرة التعبيرات الجنسية المضادة، كما يُؤكّد خيرالله عن حق، أكثر بروزاً منذ أوائل سبعينيات القرن الماضي، خاصةً بين المثقفين والشعراء من جنسيات أخرى، الذين أضحى رفضهم للمحرّمات الجنسية وغيرها أقوى بسبب صلاتها الواضحة بانتعاش التطرُّف المتشدِّد. في الحقيقة، يذهب خيرالله أبعد ويثبت أنَّ إثارة موضوع الحب والرومانسية، عبر الشعر العربي المعاصر ذي سِمة المواجهة، بوصفهما تجربة وجودية غالباً ما تأتي في الدرجة الثانية بعد نيّة الشاعر الضِمنية في إبراز الشرّ المتأصّل في كل الأيديولوجيات القمعية والمحرّمات. ولكن حتى في مثل هذه الأمثلة أضحى الاحتفاء بالنشوة الصِرف وحسّية الفعل الجنسي، بعيداً عن موانع الأعمال الشائنة للمفاهيم البالية حول البراءة والإثم، أكثر صراحةً في السنوات الأخيرة.

لكي يرصد خيرالله المخيّلة الجنسية في الشعر العربي المعاصر ركّز على شاعرين هما: أمجد ناصر، من الأردن، وعبدو وازن، من لبنان. كلاهما في أوائل خمسينات عمريهما وكلاهما، في رأيه، تخلّيا بصورة ملحوظة عن "الشعر العاطفي" الذي ساد منذ خمسينيات وستينيات القرن الماضي. والنصّان اللذان يُحلّلهما - نص ناصر "سُرَّ مَنْ رآكِ" (١٩٩٤) ونص وازن "حديقة الحواس" (١٩٩٣) - يوردهما كمثالين عن "الشعر الجنسي" من حيث أنَّ الفرد وجسده يُنظَر إليهما كـ "مصدر الخلاص الختامي. وفي هذا المجال، بدل الموت من أجل قضية مجرّدة نائية، يبدو أنَّ الشيء الوحيد الذي يبدو يستحق العيش والموت من أجله هو الحب. الحب الماديّ لجسدٍ بعينه، بعبارة أخرى، وليس حب الإنسانيّة أو الطبيعة أو الله، هو منبع السعادة".

إنَّ خيرالله يخبرنا أنَّ مجاز الصيّاد والفريسة يخبرنا الكثير عن مفهوم ناصر عن الجنس والشوق إلى الشهوة. لكنه مع ذلك صيدٌ طقسي يتلبَّسُ قيَمَ ومخيّلة النظام الأبويّ دون الاعتذار عنها. وهكذا، فالفريسة:

> ترتبط عموماً بكنز، أو جائزة، أو وسام نصر، ولكن في الغالب هي رمز الخصوبة على شكل ثمرة أو نبت... العضو الأنثوي يظهر كزهرة، أو ثمرة كمأة، أو أجاص. لكنَّ الذَكَر، الذَكَر البدائي، أبعد ما يكون عن جامع الثمار؛ إنه صياد يرتبط ذِكره غالباً بحيوانٍ ضارٍ، أسد، نمر، كوجر، أو ذَكَر أفعى.

إنَّ أشدّ سمات شعر ناصر إدهاشاً، في رأي خيرالله، هي المزج بين موقف طيِّع وعابد تقريباً لجنس الأنوثة، من ناحية، وتفجُّر العواطف والنوايا العنيفة، من ناحية أخرى. لذا فنحن غالباً ما نقرأ تجسّدات مفعمة بإعجابٍ مذعن. الصفة التي لا تقلّ عن هذه إثارةً للدهشة هي التفاعل ما بين المقدّس والمدنَّس. فالغنائية المجازية والمخيّلة واللغة الحيوية التي يستخدمها هي غالباً تفاعل بين القوى المتضادة للمقدَّس والمدنَّس.

يختتم خيرالله تحليله لشعر ناصر بطرح سؤالٍ وثيق الصلة: أهو حب أم جنس؟ هل الجسد في شعره مقدَّس أم مدنَّس؟ وجوابه يميل، بجلاء، في اتّجاه المقدَّس. يُلاحَظ هذا في التعامل الغنائي، المرهف، المثير للشجن، لجسد المرأة بوصفه "ثمرةً مُقدّسة" وكأنَّه "ترتيل ألهمته ميثولوجيا ما بين النهرين، وصايا كنعانيّة أو توراتيّة". هنا لا يُحجم خيرالله عن إلقاء بعض التهم المشروعة على المعالجة المتخمة أكثر، نسبياً، وتعبِّر عن لوعة الحب والرومانسية للقاءات الغرامية التي يجدها المرء في أعمال نزار قبّاني وهاشم شفيق، بالإضافة إلى مفاهيم بورجوازية أخرى. وبالمقارنة مع تلك المعالجات المبتذلة، المملة والخالية من الشغف، فإنَّ شِعر ناصر:

> يُجسّد الرغبة العارمة لذَكَر خدَّره توقه الشديد لامتلاك الأنثى... وفعل الحب يُرى كقوة همجيّة متوحشة تشبه مصارعةً ضارية مع ثورٍ مقدَّس، يصل إلى ذروته بالقتل الختامي. إنَّ الدافع هو من القوة بحيث أنَّ العاشقين لا يسعهما إلا أن يستسلما لرغبتهما المهلكة. وهكذا فإنَّ الفعل ليس مجرد ممارسة جنس ولا يشبه لقاءً في ماخور. إنَّ التراتيل والابتهالات الطقسيّة التي تبثّ وتُبقي على اللحن الأساسي تضفي جواً مقدّساً على المشهد كله.

في مقابلِ مفهوم ناصر عن النازع الجنسي على أنه فريسة مقدَّسة، فإنَّ **حديقة الحواس** لعبدو وازن أقلّ اهتماماً بكثير بممارسة الحب بحد ذاتها، بالتوق إلى تنفيذ أشد رغبات المرء جموحاً من اهتمامه بالجسد العاشق كمخبأ لعالمٍ مستتر يفتن الشاعر. ولهذا نرى أنَّ نص

وازن يغلب عليه التأمُّل والنرجسية والتصوُّف. وعلى الرغم من أنَّ الكتاب محظور رقابياً في لبنان، فهو حقاً ليس إباحياً على الرغم من انزلاقه أحياناً إلى التصوير الحيوي والدقيق لأجزاء مختلفة من الجسد ولممارسة الجنس. عندما يتم التأمُّل في اللقاءات الجنسية فإنها تفقد إلحاحها الجنسي العنيف. وليس لها أيضاً أي صلة بالظهور المتكرر للحظات التفكير الكئيب والتأمُّل النرجسي في الذات.

إنَّ ماهر جرّار، باستكشافه طبيعة النزعات الجنسية والتخيُّل والعنف في الرواية اللبنانية بعد الحرب، يتبنّى منظوراً شارحاً اقتطفه من جيفري ويكس (١٩٨٦) وأنتوني غيدنز (١٩٩٢)؛ أي أنَّ النازع الجنسي لا يُعطى أو يُعدّ مسبقاً، بل هو نتاج تفاوض وصراع ووساطة إنسانية. وصدَّرَ نقاشه بالإشارة إلى حقيقة مثيرة للاهتمام، وهي أنَّ الدراسات كلها في الحقيقة التي تستكشف التفاعل بين النازع الجنسي والحرب الأهلية اللبنانية، كما رُصد في الرواية، كانت حكراً على الكاتبات. ومع ذلك هو ليس بالمُعجَب غير المنتقِد لهذا الكمّ الهائل من الكتابات، على الرغم من أنه أضاء قبساً من مخيّلة أدبية هائلة بين الجيل الجديد من الكاتبات.

إنه يشدّد، في المقام الأول، على أنَّ معظم إنتاجه، وإن كان مؤثّراً وآسراً في بعضه، يفشل في إعطاء صورة مقنعة وراسخة لتأثير القلق المدني الطويل الأمد حول علاقات الجندر أو حول الاستراتيجيات البديلة التي يقترحونها لتحسين المصادر التقليدية لاضطهاد المرأة وتهميشها.

ولكي يستكشف كيف تستخدم الرواية اللبنانية بعد الحرب النوازع الجنسية وتقديمها بلغة أكثر صراحة وحيوية للإفصاح عن تفاعلها مع المشهد الاجتماعي- الثقافي الذي يضمّها، يستخدم جرّار أبطال ثلاث من روايات حديثة نُشرت بين عاميّ ٢٠٠١ و٢٠٠٢: رواية رشيد الضعيف **تصطفل ميريل ستريب** ورواية إلياس خوري **يالو** ورواية علوية صُبح **مريم الحكايا**. الروايات تبيِّن شيئاً من الإحجام عن تصوير لقاءات جنسية حيوية، تقترب أحياناً من الأخيلة الجنسية المثيرة والإباحية القاسية. هذا يتجلّى خاصةً في شخصية "رشّود" البطل الرئيسي في رواية الضعيف القصيرة. بما أنه متجذِّر في مجتمع الطبقة الوسطى الأبويّ التقليدي ونظامه الأبويّ، يظهر عليه عديد من أعراض المعايير المزدوجة والنفاق الاجتماعي الذي تتميَّز به تلك البيئات المحافظة. فمثلاً، هو يدين ممارسة الجنس قبل الزواج ويتغاضى عن جرائم الشرف. طبعاً هو نفسه في حلٍّ من تطبيق تلك القيود

الأخلاقية؛ ولا يضمر أي هواجس عندما يحاول أن يغتصب خيّاطة الحي المحجّبة حين تأتي لكي تُرمّم ستائرهم في المنزل. وهو أيضاً ينغمس في كل تخيلاته الجنسية باستسلام تام دون أن ينتابه أي شعور بالذنب.

لكنَّ جرّار لا يقتصر على عرض الجنس الواضح والاستخدام المتحرر للّغة والسلوك الشاذ لشخصياته الرئيسية. إنه يبذل جهوداً لمصلحته ليستخلص بضعة استنتاجات ذات مغزى حول أشكال ونتائج النوازع الجنسية كنوعٍ أدبيّ في مشهد ما بعد الحرب كمدينة بيروت.

نأمل الآن أن تشكِّل الفصول التالية، على الرغم من أغراضها المختلفة وخلفيتها التاريخية، أكثر من مجرد تشكيلة من المساهمات المتباينة المنتقاة عشوائياً من كم أكبر من محاضر الاجتماعات. وكلها مُزوّد بمجموعة مترابطة من المقدمات المنطقية تًشرح التفاعل بين النوازع الجنسية والمجتمع. في الحقيقة، إننا بتقديمنا المزيد من البرهان الحيّ والراسخ على المغزى الاجتماعي للنزعات الجنسية، إنما نسلّط الضوء في الواقع على استراتيجيات التكيُّف التي يلجأ إليها الأفراد والجماعات لتكوين هويات جنسية ذات مغزى. مثل تلك الجهود، كما سيتّضح، لا تخلو من المخاطر والمشاكل. إنها على وجه الخصوص مؤثّرة لأنها تتطلّب استعداداً قوياً للتعايش مع قوانين جنسية متناقضة ونصوص تثقيفيّة. ومقولة جيفري ويكس التي يُصدّر بها فصله تفيد بما معناه: إنَّ معظم الصراع من أجل مستقبل المجتمع العربي يمكن أن يجري على أرض النزعات الجنسية المعاصرة. ويشدّد قائلاً: "كيفما تتجه النوازع الجنسية يتوجّه المجتمع. ولكن أيضاً، كيفما توجّه المجتمع تتوجه النوازع الجنسية".

بيبليوغرافيا

Bauman, Z. *Liquid Love*, Cambridge: Polity Press, 2003.

Fanon, Frantz, *The Wretched of the Earth*, New York: Grove Press, 1961; orig. in French.

Gagnon, John H., and Simon, William, eds, *Sexual Deviance*, New York: Harper & Row, 1967.

Gamburd, Michel, *The Kitchen Spoon's Handle: Transnationalism and Sri Lanka's Migrant Housemaids*, Ithaca, NY: Cornell University Press, 2000.

Giddens, A., *The Transformation of Intimacy: Sexuality, Love and Eroticism in Modern Societies*, Cambridge: Polity Press, 1992.

Goffman, E., *The Presentation of Self in Everyday Life*, New York: Doubleday, 1971.

Kinsey, Alfred C., Pomeroy, Wardell B., and Martin, Clyde E., *Sexual Behavior in the Human Male,* Philadelphia: Saunders, 1948.

Kinsey, Alfred C., Pomeroy, Wardell B., Martin, Clyde E., and Gebhard, Paul, H., *Sexual Behavior in the Human Female,* Philadelphia: Saunders,1953.

Laumann, E. O., Gagnon, J. H., Micheal, R. T., and Micheal, S., 'A Political History of the Adult Sex Survey', in *Family Planning Perspectives*, vol. 26, no. 1, 1994.

Said, Edward W., *Orientalism,* New York: Pantheon Books, 1978.

Sinha, M., *Colonial Masculinity: The 'Manly Englishman' and the 'Effeminate Bengali' in the Late Nineteenth Century*, Manchester: Manchester University Press, 1995.

Weeks, Jeffrey, *Sexuality*, London: Routledge, 2004.

الهوامش

١ سيريّ: له صِلة بسيرة حياة شخص ما. (المترجم)

2 Z. Bauman, *Liquid Love*, Cambridge, 2003, p. 44.

الدول، والثقافات، والمستعمرات والعولمة: قصة البحث في الجنس

جون هـ. غانيون

إنَّ الاهتمام بالحياة الجنسية "للآخرين" وممارساتهم يمكن توثيقها منذ بداية التسجيل المكتوب في الغرب. وبين اليونانيين في القرن الرابع قبل الميلاد وعلماء الإنسانيات في القرن التاسع عشر ميلادي سجّل طويل، ولكن متقطّع، لحكايات ويوميات المسافرين، وسجلات تقدُّم قباطنة السفن وسجّلات رجال الدين حول الحياة الجنسية وممارسات "الآخرين". ومع حلول عصر تنوير أوروبا استعدنا الحدس الإغريقي الكلاسيكي بأنَّه قد يكون هناك بعض عناصر الجذب في العيش مثل (أو على الأقل بين) الهمجيين، حدسٌ سينمو ليغدو حركة ثقافية في القرن التاسع عشر.[١] وجزءٌ من هذه الحركة، التي كان نصاً فرعياً هاماً في الرواية الاستعمارية الأكبر حجماً، كان بمثابة تقدير متطوّر لعناصر الجذب الجنسي عند "الآخر" (الرجال منهم والنساء) وأساليب حياتِهم في مقابل القيود الجنسية في الثقافات الأوروبية[٢]. وربما فقط مع هذا الانحدار المُبكر في هيمنة أنماط الكنيسة الإنجيلية في التفكير في صِلتها بالـ"آخر" (كان ينبغي إما هداية كل "الآخرين" غير المسيحيين إلى المسيحية أو إعدامهم) أصبح في الإمكان استحضار رؤى "متعددة الثقافات" أو "نسبيّة".

في القرن التاسع عشر في الغرب بدأ الانتباه "العِلمي" الجديد ينتقل من الاهتمام بالحياة الجنسية والجندرية والتناسلية للـ"آخر" إلى الحياة الجنسية والجندرية والتناسلية

بين الأوروبيين أنفسهم. هذه الدراسات الجديدة عن "ما عليه نحن" أو، غالباً، "ما عليه بعضنا"، تركِّز أولاً على الأسس الديموغرافية (الإحصائيّة) لقوة الدولة (كم عددنا؟) ومن ثم، بعد ذلك بقليل، هل نحن (أي سكان الدولة) نتغذّى جيداً ولدينا منازل وأصحّاء بحيث يمكن تكوين جيش وسلاح بحرية ونبني مصانع ونجعل الأراضي منتجة. وهذا، طبعاً، قاد إلى سؤال: "هل أعدادنا زائدة؟" أو السؤال الأكثر شيوعاً: "هل هناك أكثر مما ينبغي من 'الآخرين' بيننا؟". والمشكلة الفكرية أو الأخلاقية حول كيف نُبرِّر الهيمنة الأوروبية على "الآخرين" الآخرين في المستعمرات الجديدة التي نطالب بها حُلَّتْ بوضعهم في أسفل السلَّم المُقام على نماذج النشوء والتفكير في أولئك "الآخرين" بوصفهم عبئاً ولا فائدة تُرجى منهم.

بؤرتا الاهتمام هاتان، الاهتمام بأساليب حياة "الآخر" في مكان آخر والاهتمام بنوعية سكان الدولة بدآ في أول الأمر كمشروعين منفصلين نسبياً. وفي الوقت نفسه كان لكليهما ميول نسبية حتى وهما يتطوّران كلٌّ على حدة. وفي تقليد "صحة الدولة" (الذي سيصبح بحثاً شاملاً) كان هناك دائماً اهتمامٌ بصحة الدول المتنافسة. وفي وقتٍ من الأوقات قلقتْ إحدى الدول الأوروبية بشأن قدرات اللائحة المتبدلة لدول أخرى ومع تغيُّر ميزان الاهتمامات الوطنية تغيَّر ميزان القلق. وجزء من حساب القلق المناسب كان أعداد وصحة ومعنويات سكان البلدين الموجودين على كفَّتَيّ الميزان. وبداية "البحث الشامل" كانت اهتماماً بتوازن القوة العسكرية والتجارية بين الدول الأوروبية (وفي فترات لاحقة، الولايات المتحدة واليابان).

فيما أضحتْ دراسة "أساليب الحياة" (في هذه الحالة، سيصبح علم الإنسان)، السجلات المبكّرة للسفن، التي وضعها واليس وبوغنفيل وكوك (وفي الحالة الأخيرة، سجّلات جوزيف بانكس)، في المحيط الهادئ أساس مناظرات حول الجودة النسبية للممارسات الثقافية للبولينيزيين والأوروبيين[٣]. وفي أواخر عصر التنوير في أوروبا كان السؤال الحيوي هو ما إذا كان لدى "الآخرين" ما نتعلّمه حول عيش الحياة[٤]. وذوو العقل الراجح من بين أولئك المعلّقين فهموا أنَّ "الآخرين" معرّضون للخطر من الأوروبيين أكثر من تعرُّض الأوروبيين للخطر من "الآخرين".

لقد بدأ تقسيم مناطق العمل بين هذين المدخلين إلى دراسة الحياة الاجتماعية منذ اللحظات الأولى. أولئك المهتمون بصحة الدولة مالوا إلى التركيز على "نحن" في

مقابل الدول الأخرى، بينما المهتمون بـ"أساليب الحياة" مالوا إلى التركيز عليـ"هم" خارج حدود أوروبا. بما أنهم يتّصفون باهتمام علماء الإنسان الأوائل بنشوء الثقافات فليس مفاجئاً أن يهاجر علماء الإنسان فرادى إلى تلك المواقع حيث لا أحد يعرف مؤسسات الدولة البارزة ولا أحد يمكن أن يُصنَّف بأنه "بدائيّ". وفي تلك المناطق بدأت الدول المستعمِرة تؤسّس نسخاً طبق الأصل من دياناتها ومهنها الإدارية ونُظُمها القانونية (ومحاكمها وسجونها) ومؤسساتها التجارية، ومن بين أكثرها تنويراً مدارس ومؤسسات طبيّة[٥]. ولم يزعج المستعمِرين أنَّ تلك الأشكال المؤسساتية قد فُرضت على الكيانات الجغرافية التي احتوت سكاناً من ثقافة مختلفة (وفي الواقع لعلها سهَّلت التعامل الاجتماعي). وهكذا بدأ علماء الإنسان في إنتاج "معرفة موضوعية" داخل البنى المؤسسية والأيديولوجية التي أوجدتها عناصر أخرى أقوى من الدول المستعمِرة، غالباً ما تعاملت مع الوقائع الاستعمارية (أي العمالة الإجبارية لإنشاء البنية التحية) وكأنها غير موجودة. وتاريخ الممارسات الاستعمارية (والمعرفة الأنثروبولوجية) يختلف باختلاف المواقع الجغرافية والثقافية المعتمدة على مستوى تطوُّر كلٍّ من المستعمَر والمستعمِرين في لحظة الاتصال ومن ثم إقامة العلاقات التاريخية التالية بينها (وبين الدول المستعمِرة).

المهم فيما يتعلَّق بالنوازع الجنسية والجندر والتناسل الإنشاء الروتيني للمؤسسات أو الترتيبات المؤسساتية التي ستسمح بدرجات متفاوتة بتصدير النصوص المسيحية من القرن التاسع عشر من أجل ممارسات جنسية وجندرية ونظام تناسلي مناسبة (أو غير مناسبة). ومسيرة الاستعمار تتجلّى إلى حدٍّ كبير بطرقٍ أربع، مع عواقب مختلفة تحلّ بالشعوب المستعمَرة[٦]. إحدى الاستراتيجيات كانت تدمير البنى الرسمية السابقة والثقافات المحلية والسكان (بالغزو أو بإصابتها بالأمراض) واستبدالها ببنى رسمية أوروبية (بما فيها الدين)، مثال على ذلك إسبانيا في أميركا اللاتينية[٧]. الثانية، تدمير أو احتجاز الشعوب الأصلية (مرة أخرى بالغزو أو بإصابتها بالأمراض) من أجل خلق صورة "الأرض الخلاء" لتتلاءم مع المستوطنين المسيحيين، ومثال على هذا ما جرى في أميركا الشمالية وأوستراليا والأرجنتين[٨]. والثالثة، خلق مؤسسات شبه رسمية "زائفة" في تلك الأماكن التي لم يوجدوا فيها بعد بالإضافة إلى تنصير السكان المحليين، كما حدث، مثلاً، في معظم البلدان الأفريقية الواقعة جنوب الصحراء الكبرى. والرابعة، خلق "ثقافة ثالثة" في تلك الأماكن التي كانت فيها البنى شبه الرسمية السبّاقة في الاتصال، ومثال

على ذلك الشرق الأوسط واليابان والصين والهند[٩]. وفي بعض المناطق ذات السكان المؤلَّفين من تشكيلات اجتماعية ذات تواريخ سياسية واجتماعية وثقافية سابقة، ومثال على ذلك مكوّنات الإمبراطورية العثمانية والهند والجزر المعروفة حالياً باسم إندونيسيا، هذه التقنيات كلها استُخدمت.

هذه التقنيات الاستعمارية كلها اشتملت على مستويات مختلفة من التغيير في الممارسات الجنسية والعلاقات الجندرية والتناسلية. وفي معظم المناطق كانت عناصر التغيير المبكِّر تأتي بوساطة الدين والطب البدائي، على الرغم من أن في بعض الحالات كانت القوة الرئيسية هي الامتزاج الجنسي بين السكان المستعمِرين والسكان الأصليين، مثال على ذلك أميركا اللاتينية. وفي فترات لاحقة أصبحت عمليات التغيير تحدث عبر حضور شخصيات بارزة مختلفة دائمة (عسكرية وحكومية وتجارية). ومنذ نهاية الحرب العالمية الثانية (فترة ما "بعد الاستعمار") هذه التغيُّرات سهّلتها عولمة وسائل الإعلام الجماهيرية وازدياد في الأجانب العابرين المتدفقين من العالم الأول. وفي المجالات المتداخلة للنوازع الجنسية والعلاقات بين الجنسين والتناسل تكون حكاية الاستعمار محليّة بصورة مرعبة، وتتضمن قضايا اللحظة التاريخية التي يحصل فيها الاستعمار، ومستوى التطور الاقتصادي والسياسي والتقني للدولة المُستعمِرة والمُستعمَرين، والأنماط السابقة للحياة الجنسية، وما يتعلق بالجنسين وبالتناسل في كل ثقافة (أو ثقافات) ومدى قدرة الدول المُستعمِرة على إكراه السكان وتدريب الأطفال.

نشوء العِلم الجنسي

ينبغي فهم تاريخ ما يمكن أن يُعتبر بحثاً "علمياً" (أي مدنياً وتجريبياً) حول النوازع الجنسية (ومن الممكن أن نغالي في العدد الفعلي للأبحاث التي أُجريت) على امتداد فترة ١٨٨٠ – ١٩٨٠ وِفق موقعه على العملية الأكبر لـ "علْمَنَة العالم عبر العِلم" التي تحدث منذ أيام نيوتن وليبتنز[١٠]. ويظهر البحث الجنسي في شكله "الحديث" في أواخر القرن التاسع عشر في أوروبا ويتّخذ تكوينه العلماني المستقل للمرة الأولى في مجال الطب نتيجة الاكتشافات الجديدة في علم الأحياء – التأثير المتراكم لباستور وكوخ وغيرهما[١١]. وقبل أواخر القرن التاسع عشر كان السلوك الجنسي مفهوماً ويتم التعامل

معه وفق المعتقدات الجنسية اليومية التي أُقرَّت تدويناً قبل زمنٍ بعيد من قِبل الدين و/أو القانون. كانت الممارسات الجنسية مفهومة باعتبارها إما فاضلة أو شريرة، إما راضخة للقانون أو إجرامية، هذا بين الصفوة، ولكن على المستوى المحلي كانت تُمارس بصورة غير رسميّة (غير رسمية لا يعني أنها متحررة). ففي عالم من المراقبة المركزية المحدودة ربما كانت القوانين الثقافية المحلية تختلف غالبا وإنّ كانت محاطة بتدخلات دينية ورسمية متقطّعة.

إنَّ تحوُّل الغرب العظيم وغير المنتظم من المرحلة الريفية إلى تلك المدنية ومن الزراعية إلى الصناعية في القرن التاسع عشر كان مصحوباً بالحركة الجزئية للجنس، والعلاقة بين الجنسين والتناسل، نحو عالم العلمَنَة. وفي المرحلة المبكرة لم يعنِ هذا أنَّ ممارسات أو ترتيبات جنسية معيَّنة أدانها الدين لم تعُد موصومة، كل ما في الأمر أنَّ "تفسيرات" أو "تساؤلات" حول السلوك الجنسي بدأت تتغيَّر. ولكن إعادة تشكيل تلك الممارسات ضمن إطار علماني يفتح المجال واسعاً للدراسة التجريبية والنقاش. في هذا السياق دخل تفريق جديد بين المقبول والمُستهجَن في الحياة الجنسية عندما جلبت مجموعة من الأنظمة العلمانية والمتغيِّرة أساليبها وتفسيراتها للحياة الجنسية. هذه الدراسة العلمانية للسلوك الجنسي بدأت كمشروع ثقافي داخل أوروبا مركزه ألمانيا والنمسا وإنكلترا وفرنسا (ومن ثم انتشر بصورة أوسع)[١٢]. أولاً في مجال الطب، خاصةً بين طلاب المرض العقلي، ومن ثم في ذلك الفرع من الطب الذي أصبح يُعرف بالتحليل النفسي، وبدأت ثورة في الفكر حول أصول وتبريرات صيغ متنوعة من النوازع الجنسية.

في حين أنَّ فرويد هو أول من يفكر فيه المرء بوصفه مركز هذه الثورة، إلا أنه كانت هناك مجموعة كبيرة من الذين ساهموا في تلك التغييرات[١٣]. مهما كانت نوايا التحليل النفسي غير مدعومة (ولا يمكن دعمها)، إلا أنها أهمّ منظومة أفكار وأشدها تأثيراً حول النوازع الجنسية في أوائل القرن العشرين. في الواقع قد لا يكون السؤال المثير للاهتمام حول التحليل النفسي هو ما إذا كان كذلك، بل لماذا آمنَ عدد كبير بأنه النسخة الصحيحة من عالم النوازع الجنسية والعلاقات الجندرية والتناسلية. لقد بدَّل التحليل الجنسي، مُغتصِباً بخجل النسخ المقدسة من الحياة الجنسية اللائقة، التمييز النقدي بين الفضيلة والإثم بالتمييز بين الطبيعي والمنحرف. وفي الوقت نفسه غالباً ما يضع التحليل النفسي الممارسات الجنسية والعلاقة الجندرية والتناسلية والمُمارسين لها جنباً إلى جنب مع

التفرُّع الثنائي مثل قانون الجريمة والمعتقد الديني. وأصبح الفاضل هو الطبيعي، والشرير هو المنحرف.

هذا التغيُّر السريع، خاصةً في التفكير حول النوازع الجنسية (التفكير التقليدي حول الجندر والتناسل تغيَّر ببطء أكبر) بدأ برصانة خلال اللحظات الأشد دقّة من العقود الختامية للقرن التاسع عشر. لكنَّ سرعة خطاه واتجاهه تبلّدت في سياق الأحداث العسكرية والاقتصادية والسياسية العنيفة لما أُطلقَ عليه المؤرِّخ إريك هوبسبون القرن العشرين "القصير". حتى عندما أصبح الإصلاح الجنسي في العموم والتحليل النفسي بأنواعه أفكاراً هامة في المشهد الأوروبي العام، عملت الحرب الأهلية الأوروبية الكبرى (١٩١٤-١٩٤٥)، التي توصّلت أخيراً إلى توريط العالم كله فيها، على تدمير الوضع الاجتماعي والثقافي للفِكر الحديث حول النوازع الجنسية. ونشوء الحركات الجماعية اليمينية واليسارية، بعد الحرب العالمية الأولى، كبتَ الأفكار حول الإصلاح الجنسي وغالباً ما أباد أو شتَّت شمل معتنقي تلك الأفكار الجديدة عن الحياة الجنسية. ومع انتهاء الحرب العالمية الثانية كان التحرُّك نحو البحث الجنسي والإصلاح الجنسي قد انتقل بدرجة كبيرة إلى حدود الولايات المتحدة الأكثر أماناً جسدياً.

لقد وجد العديد من الشخصيات الهامة التي كرّست أنفسها لتغيير أسلوب التفكير في النوازع الجنسية، خاصةً في مجال التحليل النفسي، ملاذاً وجمهوراً جديداً في الولايات المتحدة. وما أنْ استقروا فيها، ونجحوا في تطوير طُرُق متنوعة في التحليل النفسي بين النخبة المثقّفة، حتى باشر ألفريد كينسي، الباحث الأميركي في الجنس، وزملاؤه دراساتهم الشهيرة المستندة إلى المسح حول النوازع الجنسية عملتْ على تعريف شعب الولايات المتحدة إلى عالم الجنس المتغيِّر[١٤]. تلك الدراسات، ذات الصبغة المحلية، (كائناً ما كانت أدواتها التقنية، وقد كانت عديدة) مثّلتْ خطوةً هامة نحو وجهة نظر تشمل البلد كله حول دراسة النوازع الجنسية[١٥]. وطبعاً اقتصرت دراسات كينسي على بلد واحد (واقتصرت أيضاً على الشبّان، والأكثر ثقافةً، وذوي البشرة البيضاء، والمنطقة الشمالية من الولايات المتحدة)، لكنَّ فكرة المسح حول الجنس بوصفه الطريقة الملائمة لدراسة الحياة الجنسية لأمة ومضامينها النسبية كطريقة رسختْ في العقل الوطني. وقد عاملَ كينسي كل أشكال التعبير الجنسي بوصفها طبيعية داخل نطاق السلوك الجنسي للثدييات، وهي وِجهة نظر وسَّعت كثيراً من مجال النوازع الجنسية المشروعة. وأنواع

السلوك التي ما زال تراث التحليل النفسي يعتبرها منحرفة أضحت طبيعيةً بيولوجياً (وثقافياً). وانتقلت المثلية الجنسية، وممارسة الجنس بالفم، والاستمناء، ومتعة المرأة الجنسية، من أحد جانبيّ التصنيف الجنسي إلى الآخر، من موقع الآثم والمنحرف إلى الطبيعي بفعل التطوّر. وفي الوقت نفسه انتقل محكّ الأمر الطبيعي نفسه من موقع سلوك الفرد إلى إمكانات النوع.

إنَّ تركيز كينسي على الحياة الجنسية على المستوى الداخلي للبلد لم يحلّ محل الاعتبارات المبكّرة لاهتمام نسبيّ يمتد خارج حدود البلد الواحد بالحياة الجنسية لـ"آخرين". وخلال حقبة ثلاثينيّات القرن الماضي قارنَتْ مارغريت ميد نوعية الحياة، بما فيها الجنسية، للشبان الذين قامت بإجراء دراسة عليهم في بولينيزيا بحياة الشبان في الولايات المتحدة. وخِلافاً للحافز الاستعماري التقليدي (لكنه يتبع وجهة نظر عصر التنوير المُدمِّرة) بدأت ميد مع علماء إنسان آخرين بمدح ممارسات الشعوب التي أجروا عليها الأبحاث[١٦]. وفي الوقت نفسه بقيت الكمية الفعلية للأبحاث التي أُجريت على النوازع الجنسية في علم الإنسان التي أُبلِغَ عنها متواضعة حتى ستينيّات القرن الماضي وما بعدها. وفي حين أُجريَ البحث حول النوازع الجنسية في تلك الفترة، كانت البيانات المُجمّعة حول النوازع الجنسية خلال العمل الميداني غالباً ما تخضع للرقابة الذاتية والبيانات التي جُمعت على هيئة ملاحظات ميدانية لم تظهر في الأعمال المطبوعة[١٧]. وغالباً ما كانت الحياة الجنسية للهمجيين موضوعاً للتندُّر في جلسات علماء الإنسان أكثر من موضوع التقارير المهنيّة. كان من الممكن بالنسبة إلى المراقب المتبصِّر لمناحي البحث في علم الإنسان أن يُبرِز قلّة التقارير الميدانية حول الحياة الجنسية لـ"آخرين" في علم الإنسان في الولايات المتحدة[١٨].

شهدت الحرب العالمية الثانية في الولايات المتحدة انتشاراً واسعاً لاستخدام أساليب المسح لدراسة حالة الأمة عموماً والقوة العسكرية خصوصاً. والهدف في كلا الحالتين ليس إجراء مقارنة ولم يكن التركيز على النوازع الجنسية، ولكن نتج عنها تأسيس أسلوب المسح كطريقة لقياس الأوجه المتعددة لأمة في حالة حرب وستكون ذات أهمية بالغة كممارسة حكومية في فترة ما بعد الحرب. تلك الحملة الواسعة لجمع المعلومات توسّعت لتشمل القوى العسكرية وتحليل ما بعد الحرب لذلك الجهد المبذول في سلسلة كتب "الجندي الأميركي" يمثّل استمراراً هاماً لجهود القرن التاسع عشر في مجال المعلومات

الرسمية والإدارة الاجتماعية[١٩]. وفي الوقت نفسه كان تراث "أرجاء البلاد" قد وُظِّفَ من أجل المجهود الحربي كمحاولات لفهم عدونا ("الآخرين") عبر دراسات مقارنة للـ"الشخصية الوطنية"، خاصةً التركيز على اليابانيين (الذين كان يُنظَر إليهم على أنهم "آخرون" أكثر من الألمان حتى مواجهتهم بعد الحرب بالمحرقة). مثل تلك الدراسات "للآخرين الأعداء" وجدت رواجاً كبيراً في الحياة الفكرية للولايات المتحدة أثناء الحرب الباردة[٢٠]. حتى مع بروز شكوك جادة حول مفهوم "الشخصية الوطنية" وما إذا كانت ولايات الأمة (أو حتى المجتمعات الصغيرة) متجانسة بقدرٍ كافٍ في شخصيتها بحيث يكون لها "شخصية ثقافية" مشتركة، فإنَّ هذا التراث من النظر إلى الأمة على أنها مؤلَّفة من "آخرين" متشابهين (كما مع الألمان أو الفرنسيين) يتّصف بحيوية ذات مغزى حتى في اللحظة الراهنة[٢١]. وعندما يصبح "الآخر"عدواً يصبح خطر "الآخرين" على فرادة ثقافتنا وفضيلتنا أشد بروزاً.

في داخل الولايات المتحدة لم يترسّخ تقليد المسح الوطني حول النوازع الجنسية فوراً في الأكاديمية. هذا لا يعني أنَّه لم تُجرَ أي دراسات علمية حول النوازع الجنسية – الدراسات الميدانية (من النوع الأنثروبولوجي التي أجراها علماء الاجتماع وعلماء الإنسان) وعمليات المسح الدقيقة لبعض السكان معاً، خاصةً حول مواقف الشبان وسلوكهم، منذ خمسينيّات وحتى أوائل ستينيّات القرن الماضي. وفي السابق تعاملت الدراسات الميدانية مع السلوك الجنسي الموصوم إلى أقصى درجة على أنه "شذوذ" أو "غير تقليدي" وليس "مرضاً" أو "انحرافاً". وصِفة المنحرف كان يُقابلها المتلائم وكلتاهما كانتا تُعاملان على أنهما مُصطلحان اجتماعيان محلّيان وليس كقانونين عالميِّين. ونتيجةً لتلك الدراسات الأكاديمية أصبح العديد من أشكال السلوك الجنسي التي تختلف عن النموذج يُعامَل كممارسات بلا ضحايا ينبغي ألاّ تُجرَّم بعد الآن[٢٢]. هذه الدراسات كانت هامة في وضع الأساس لوجهة نظر المفسِّر الاجتماعي للنوازع الجنسية خلال أوائل السبعينيّات[٢٣].

كانت دراسات المسح الأكاديمية حول النوازع الجنسية التي أُجريت خلال حقبة الستينيّات والسبعينيّات تركِّز عادةً على الشبّان، بما لها من اهتمام وطني طويل الأمد بما كان يُنظَر إليه على أنه الدور المتغيِّر للنوازع الجنسية خلال فترة المراهقة. وخلال أوائل حقبة السبعينيّات أصبحت تلك الاهتمامات بالنوازع الجنسية عند الشبان تتركَّز بشكلٍ

ضيّق على مشاكل حمل المراهقات، خاصةً بين الأقليات[٢٤]. وأُجريَ عدد من عمليات المسح الديموغرافي وضبط المواليد عند النساء الصغيرات وطُرح عدد محدود من الأسئلة حول الجِماع وأُعطيت بيانات[٢٥]. وتلك كانت أيضاً الحقبة التي بدأت فيها دراسات مدعومة من الحكومة وهدفت إلى قياس أنماطٍ ديموغرافية بين نساء في سنّ يصلحن فيه للحمل (دراسات بدأت بعام ١٩٧٣ واستمرّت ست سنوات، وأدارها المركز الوطني للإحصاء الصحي وسُمّيت عمليات استطلاع وطنية لنمو الأسرة). تلك الدراسات كانت بداية تراثٍ جديد من عمليات الاستطلاع الديموغرافية والعمليات الصحية الموجّهة داخل المؤسسة الصحية الفدرالية التي هدفتْ إلى خلق معايير للصحة الجنسية والتناسلية في الدولة. وفي البداية اقتُصرت بعناية على مجال ضيّق من الهموم الجنسية.

فيما عدا عملية استطلاع وطنية صغيرة على طلاب الجامعة أُجريت في عام ١٩٦٧، لم تُجرَ أي دراسات عن النوازع الجنسية كرّرت المدى أو الأهداف التي سعت إليها دراسية كينسي، أي، تقرير عام حول الحياة الجنسية في الدولة. وبقيتْ دراسات كينسي حول النوازع الجنسية في منتصف القرن (أجريَتْ بين عاميّ ١٩٣٨ و١٩٥٣) فريدة من نوعها في الوسط العلمي إلى ما بعد ظهور وباء الـ الإيدز بعقدٍ من الزمن في التسعينيّات. هذا الغياب للبحث الميداني الأكاديمي حول النوازع الجنسية لم يُعق وسائل الإعلام الجماهيرية عن إجراء عمليات مسح عبر البريد (عادة تُسمّى "تقارير" لكي تُذكِّر بـ"تقرير كينسي") حول وضع القراءة[٢٦]. تلك الدراسات القائمة على الاستجواب أجريتْ على نطاق واسع بعد حقبة كينسي. وكل تلك العمليات تقريباً كانت تحتوي عيوباً منهجيّة وفكرية. والأحدث بينها (عام ١٩٩٤)، عملية الاستطلاع وطنية عن الجنس، تتوافق مع قوانين اختبار الهاتف العشوائي أجرتها وسيلة إعلام كبيرة، تقترح رفع مستوى وسائل الإعلام ورغبة الأميركيين في التحدث عن حياتهم الجنسية على الهاتف مع شخص غريب[٢٧].

المسح الاستطلاعي كطريقة اختيارٍ داخلية – وطنية حقّقت حالة سويّة داخلية كطريقة "وطنيّة" للعثور على الحقيقة ومسك الدفاتر المجتمعي في الفترة التي تلت مباشرةً الحربَ العالمية الثانية بالنسبة للوكالات الوطنية ومؤسسات وسائل الإعلام والأحزاب السياسية والشركات الخاصة، وبالنسبة إلى جمعيات البحث في علوم الاقتصاد والاجتماع والسياسة. وسرعان ما أصبحت مجموعة القائمين بالاستطلاع كياناً صارماً تؤلّف

مجموعةً منفصلةً من المحترفين التقنيين لهم منظماتهم الخاصة وصحفهم ونشاطاتهم. خبراء استطلاع عملوا في الأكاديمية، وفي الحكومة، والاقتراع التجاري والشركات الخاصة التي تؤمّن أدوات الاقتراع. وأصبح استطلاع الرأي العام (وسلوك الجمهور) جزءاً من ممارسات المجتمع المعيارية في الولايات المتحدة، وتعوّد الشعب على قراءة استطلاعات الرأي وكثير منهم استجابوا للمُستطلِعين على أبواب منازلهم أو عبر هواتفهم. وقد عزّز الاستطلاع الوطني التضامن الوطني عند الأميركيين لأنه يفترض التجانس الثقافي للجمهور. والاستطلاع العشوائي يفترض أنَّ "الأميركي المُمثَّل" بالمعنى الإحصائي سوف يُجيب عند الباب أو يرفع سماعة الهاتف. ونجاح حركة الاستطلاع الداخلي في الولايات المتحدة تكرّر في باقي أنحاء العالم. وداخل كل الولايات الكبرى ذات الاقتصاد المتقدِّم تقريباً أصبح استطلاع رأي الناس ممارسةً عادية. وقد نتجت عن نشاطات الاستطلاع تلك حركة استطلاع أكاديمي عالمي مُقارَن (مؤسّساتية كبرنامج الاستطلاع الاجتماعي العالمي) أخذت تتّسع باطّراد منذ نهاية الحرب العالمية الثانية، وصيغَتْ جزئياً على نمط الاستطلاع الاجتماعي العام في الولايات المتحدة. وبرنامج البحث المُقارَن على وجه الخصوص يتضمَّن تسعاً وثلاثين ولاية أثناء كتابة هذا.

قبل ظهور وباء الـ الإيدز بقيَ الاهتمام بالممارسات الجنسية متواضعاً ليس فقط داخل البلاد بل وفي استطلاعات الرأي العالمية المُقارنة أيضاً. وأول مرة انتقلت فيها قضايا النوازع الجنسية والجندر والتناسل إلى مجال نشاطات الاستطلاع العادي للدولة كانت عبر دراسات أُجريتْ حول السكّان ومنع الحمل. وبدافع من القلق حول زيادة عدد سكان العالم بعد انتهاء الحرب العالمية الثانية والخوف من زيادة عدد التجمّعات الاجتماعية غير المرغوب فيها، وُظِّفَتْ أموال في مجال الدراسة الأكاديمية للسكان وإيجاد مجال تخصُّص متعدد الاهتمامات في عِلم الإحصاء. وأُجريت سلسلة من الاستطلاعات في الولايات المتحدة ومن ثم في البلدان الأخرى، خاصةً في تلك التي كان يُرى أنها أقلّ تقدُّماً، من أجل رصد الزيادة السكانيّة ونجاح تقنيات ضبط عدد السكان (استطلاعات خصوبة العالم أُجريَتْ ما بين عاميّ ١٩٧٢ و١٩٨٤، تبعتها استطلاعات انتشار منع الحمل بين ١٩٧٧ و١٩٨٥ – وكلا الاستطلاعين مُوِّلا من قِبل حكومة الولايات المتحدة. هذان الاستطلاعان أصبحا استطلاعيّ الإحصاء والصحة اللذين استمرّ وجودهما منذ منتصف الثمانينيّات وشكّلا جزءاً من ملف الأبحاث التي قام بها الـ USAID. وفي مُستهل انتشار

وباء الإيدز زادت تلك الاستطلاعات من عدد الأسئلة حول السلوك الجنسي). ومن المهم ملاحظة أنّها لم تكن استطلاعات "حول الجنس"، بل دراسات عن الخصوبة وتخطيط العائلة، وأيضاً، لاحقاً، عن الصحة التي تضمّنت عدداً محدوداً من الأسئلة عن السلوك الجنسي.

كان اتّساع نطاق اهتمامات الدولة بالنوازع الجنسية حذراً سياسياً في كل الميادين، مع طرح فقط قليل من الأسئلة حول النوازع الجنسية التي استُخدمت للتعرُّف على نشاط الجِماع. ولم يُجمَع من المعلومات حول الممارسات الجنسية إلا ما قيل عن الجِماع بين الرجال والنساء، وغالباً ما قيسَ الجِماع فقط باستخدام عبارات مثل "متى كانت آخر مرة..." أو "كم مرة مارستما خلال الشهر الفائت...". وفي الوقت نفسه كانت تلك الأسئلة الخطوة الافتتاحية نحو تضمين النوازع الجنسية وما يتّصل بها من قضايا في جدول مسك الدفاتر الاجتماعي للدولة. تلك الاستطلاعات التي أشارتْ إلى أنَّ المزيد من الشبّان أصبحوا يمارسون الجنس في وقتٍ مبكّر من حياتهم خلقتْ في الدولة بالنتيجة ودون قصد مستويات أكثر من القلق الاجتماعي والصراع حول المضامين "الأخلاقية" للتغييرات التي طرأت على الحياة الجنسية للشبان. والجدال الذي ازداد حدّةً حول مقدار ونوع الثقافة الجنسية والاحتياطات المتَّخذة لمنع الحمل بالنسبة إلى الشباب الناشطين جنسياً غذَّته جزئياً نتائج هذا الاستطلاع والنقاشات المشابهة السابقة في حقبة الـ الإيدز[٢٨].

مع ازدهار عادة إجراء الاستطلاعات داخل الدول القومية وفي برامج البحث عبر البلاد، كان الاستكشاف الأنثروبولوجي حول الفروق بين الثقافات في مجال النوازع الجنسية يواجه مجموعة قضايا مختلفة تماماً. فقد كانت شعوب الأنثروبولوجيا السابقة للاستعمار تُستبدَل بسرعة بدول قومية أوجدتها غالباً الدولة القومية الاستعمارية الراحلة. واستُبدل الضابط الاستعماري بالضباط المنتخَبين أو المعيَّنين من قِبل الدول القومية الجديدة. والوقائع السياسية التي سمح الوضع الاستعماري لعالِم الإنسان بتجاهلها أصبحت الآن في وضعٍ حرج (مثلاً، معظم علماء الأنثروبولوجيا جاؤوا من دول استعماريّة ومواطنيتهم لم تكن موضع جدال: وبعد الاستقلال أصبح معظم علماء الإنسان أجانب، وبمعنى من المعاني ضيوفاً عاملين). ولما كانت عملية الاستعمار في المعتاد دقيقة جغرافياً وثقافياً، كذلك كانت عملية زوال الاستعمار. في أفريقيا جنوب الصحراء الكبرى طوَّرت الدول

القومية الجديدة جداول أعمالها السياسية والاقتصادية مع الشعوب التي كانت خاضعة لتجمّعات تقليدية بالإضافة إلى الدولة الجديدة نفسها. وفي أجزاء عديدة من العالم ظهرت مجموعات متمرّدة من اليسار واليمين، وفقط أحياناً كجزء من الحرب الباردة بين الولايات المتحدة والاتحاد السوفييتي. تلك المواجهات نتجت عنها حروبٌ حارة وباردة غالباً ما تورّط فيها علماء الإنسان و"شعوبهم"[٢٩].

يمكن إرجاع الأزمة المعرفيّة في علم الإنسان جزئياً إلى صِلتها المتغيّرة بما كانوا شعوبها الراضخة لها – بمعنييها كشعوب راضخة وشعوب كرعايا[٣٠]. ومسألة صِلة عالم الإنسان بتلك الشعوب ودوره أو دورها في استمرار رضوخها والدور الذي لعبته العلاقة في إنتاج ما اعتُقد أنه معرفة أضحت قضية نظرية أولى في هذا المجال منذ عدد من السنين. هذه القضية حول الصلة الثقافية بين العارف والمعروف، بين الباحث والبيانات، كانت أقلّ كثافةً في تلك المناطق من علم الإنسان التي بدا أنها تخدم هدفاً عملياً. وهكذا استعاد علم الإنسان الطبي معنى الهدف الإنساني تحت مظلة الصحة والتطور. وخلافاً لأولئك الذين كان اهتمامهم بالـ"آخرين" تنويراً علمياً، بدا عالِم الإنسان الطبي أقلّ عرضةً لقضايا يشوبها شكٌّ معرفيّ. ولكن من المهم تذكُّر أنَّ البحث المتعدد الثقافات حول قضايا متعلّقة بالنوازع الجنسية كان في الواقع قد أُجريَ في ستينيّات وسبعينيّات القرن الماضي. هذا العمل غالباً ما حرّكته اهتمامات بدور المرأة في مختلف الثقافات وهذا حمل عالِم الإنسان إلى قلب قضايا العلاقات بين النساء والرجال، والتناسل، والعمل المنزلي وحقوق المرأة. هنا يمكن لعالِم الإنسان الطبي وعلماء الإنسان غير الطبيين أن يتقابلوا حول قضايا الجوهر والنظرية. وبدأت النوازع الجنسية تُدرَس في سياق الصلة بين الجنسين، وليس في سياق التناسُل[٣١].

أصبحت قضايا الدفاع عن حقوق المرأة وأدوار المرأة مسائل حرجة في الثقافات التي أرسلت علماء الإنسان لكي يعيشوا بين "الآخرين". ونتيجةً لذلك أصبحت تلك القضايا مركزية بالنسبة إلى علماء الإنسان، من الرجال والنساء على قدم المساواة. إضافةً إلى ذلك، في حين تحولت دراسة عن "المثلية الجنسية" في الغرب، خاصةً في الولايات المتحدة، إلى دراسة "حياة المثليين" أو "حياة المثليين والسحاقيات"، برزت ممارسات جنسية مشابهة، يمكن تفهّمها والكلام عنها مع الجمهور الاعتيادي للإنتاج الأنثروبولوجي بالإضافة إلى صنّاع السياسة في العالم[٣٢]. وأصبحت النوازع الجنسية للـ"آخرين" أكثر

فأكثر موضوعاً يمكن الكلام فيه في الثقافات المُرسِلة ونتيجةً لذلك أصبح عاديّاً أكثر فأكثر كأي موضوع للمحادثة ينطوي على قدرة على التحوُّل الاجتماعي.

وباء الإيدز

لقد كان لوباء الإيدز عواقب عميقة على البحث في النوازع الجنسية، إذا لم نقل دائمة على الممارسات الجنسية. وفي غضون مدة قصيرة نسبياً من الزمن، بعد أن خرج الوباء إلى العلن في عام ١٩٨١ في الولايات المتحدة، أصبح دور ممارسات جنسية معيَّنة في نقل الفيروس معروفاً (وكذلك دور أدوات الحقن الملوّثة بين مُستعمليها من متعاطي المخدرات والدم الملوّث ومنتجات الدم)[٣٣]. وفي الوقت نفسه كان جلياً أنَّ هناك أنواعاً مختلفة تماماً من الأوبئة في أنحاء متنوعة من العالم سبّبتها ممارسات مختلفة جنسية وغير جنسية وعوامل مساعدة مختلفة سهّلت انتشار العدوى. والسِمة العالمية في تلك الأوضاع الوبائيّة المختلفة كان الافتقار إلى المعرفة الناتجة عن البحث حول النوازع الجنسية سواء داخل جماعات ثقافية معيَّنة أو داخل دول قومية مختلفة. وخزانة الملفّات التي من المفترض أن تحتوي على معرفة علمية حول النوازع الجنسية كانت خاوية إلى حدٍّ كبير، أشبه بخزانة الأم هبارد الخيالية[٣٤].

إنَّ الافتقار إلى بيانات الاستطلاع الكمّي شكّلت مشكلةً بحدّ ذاتها بالنسبة إلى علماء الأوبئة الذين تمنّوا أن يُقدّروا المسار المستقبلي للوباء، لكنهم وجدوا أنَّ البيانات الحاسمة حول أعداد الشركاء في العلاقة الجنسية، وأنواع الممارسات الجنسية وتواتُر السلوك الجنسي، كانت مفقودة إلى حدٍّ بعيد بالنسبة إلى كل التجمعات الاجتماعية تقريباً في كل المناطق في العالم. والنتيجة كانت افتقاراً مشابهاً في الدراسات الميدانية التي تتركّز على الأوجه الثقافية للنوازع الجنسية بشأن مجموعة مختلفة من المشاكل التي تقف في وجه منع انتشار المرض. تلك الدراسات حول الطرق التي ترسّخت فيها الثقافة الجنسية (خاصةً في الممارسات الجنسية) في أساليب حياة مجتمع ثقافي ما كانت يمكن أن تكون ذات قيمة خاصة من أجل فهم السبيل إلى وضع وصف مناسب لِما سيُسمّى "تغيُّر في السلوك". لذا، إذا عرفنا بالضبط كيف يتعامل الناس العاديون مع الحياة الجنسية في سياق الحياة اليومية، لعرفنا كيف نبعث رسائل يمكن أن تخفّف من السلوك الخطر أو قد تزيد

من اللجوء إلى إجراءات مانعة كالواقي الذكري. وبالإضافة إلى ذلك فإن تلك الدراسات الميدانية يمكن أن تكون مفيدة أيضاً في وضع دراسات قائمة على الاستطلاع وذلك بتعليم الباحث كيف يصيغ أسئلة تنتج عنها معلومات دقيقة وموثوقة من أجل تجمعات ثقافية ضمن دول متعددة الثقافات[٣٥].

ليس الخزانة العلمية وحدها كانت خاوية تقريباً من المعلومات، بل إنَّ الباحثين الذين كانوا أول من واجه الإيدز في الولايات المتحدة وجدوا أنفسهم في وضع عميقِ الانقسام سياسياً أثناء تعاملهم مع قضايا الجنس والعلاقة بين الجنسين والتناسل. لقد نظرت أقلّية هامة من الناس في الولايات المتحدة إلى الإيدز على أنه في المقام الأول "قضية أخلاقية" وليس قضية صحة عامة صِرف[٣٦]. هذا الصراع سبقَ أولَ اعترافٍ علنيّ بوجود الفيروس وكان نتيجةَ ردّ فعلٍ مُحافِظة على عدد من حركات حقوق الإنسان، بعضها يتبنّى برامج قوية بشأن الحقوقِ الجنسية والعلاقة بين الجنسين والتناسل، ظهرت في خمسينيّات وستينيّات القرن الماضي. وسرعان ما تبعت حركة الحقوق المدنية من أجل المساواة العرقية الموجة الثانية المناصرة للمرأة وحركة تحرير المثليين[٣٧]. هذه الحركات كانت بمثابة الرد القوي على المتشددين الدينيين والمحافظين الاجتماعيين، خاصةً في الولايات الجنوبية من الولايات المتحدة التي حاولت أن تنسحب على قضية العبودية خلال القرن التاسع عشر. والدعم السياسي الذي قدَّمه الحزب الديموقراطي لحقوق الإنسان خلال حقبة الستينيّات تسبَّب في ارتداد الولايات الجنوبية إلى الحزب الجمهوري، وهي فرصة أسرعوا في اقتناصها[٣٨]. هذه الحركة الدينية المتطرّفة نُظِّمت لمقاومة خيار النساء بشأن الإجهاض، والثقافة الجنسية في المدارس، وبرنامج "المثليين"، والإباحيّة، وتطبيق منع الحمل بسهولة بالإضافة إلى قضايا أخرى رأوا أنها تنتهك العقيدة المسيحية التوراتية بشأن النوازع الجنسية، والأدوار المناسبة الموكلة إلى الرجال والنساء، وحقوق مَنْ لم يولدوا بعد[٣٩]. هذه القضايا كلها وغيرها تجمّعت معاً في "سلة من القضايا" تحت عنوان "قيَم العائلة". وبدءاً بعهد إدارة الرئيس ريغان أصبحت هذه الحركات جزءاً من "قاعدة" (المصوتون الأوفياء والعمال والممولون السياسيون) الحزب الجمهوري.

عندما ظهر وباء الإيدز في الولايات المتحدة اتّضح على الفور أنَّ اليمين المتديِّن ومن يدعمونه في الحزب الجمهوري سوف يعارضون سياسة صحية علمانية صرف موجّهة نحو المصابين والمعرّضين لخطر الإصابة معاً وأيضاً برامج المنع التي يعتبرها

موظفو الصحة الرسميون فعّالة. وحينئذ كان الوباء قد تركّز على المثليين جنسياً، الذين أصبحوا محرومين كنسياً بالنسبة إلى اليمين المتديّن؛ ومتعاطي المخدرات، الذين كانت حكومة الولايات المتحدة تشن حرباً عليهم منذ نصف قرن؛ والأقليات العرقية والإثنية والمهاجرين. وحدهم النعورون[٤٠]، والأشخاص الذين أُصيبوا عن طريق نقل الدم، والذين انتقل إليهم المرض عن طريق الأم اعتُبروا ضحايا "أبرياء"[٤١]. وكانت محاولة تعريف المصابين بأنهم ضحايا سوء سلوكهم الخاص واسعة الانتشار، كما كان حال بلادة إدارتيّ ريغان – بوش في تجاوبهما مع الوباء. وجوهر الرسالة التي صدرت عن اليمين هو أنه بات معروفاً ما هو السلوك الجنسي القويم (أي، الامتناع عن ممارسة الجنس بين الرجل والمرأة خارج رباط الزواج)، ومشكلة الإيدز تعني ببساطة فشل الناس في الالتزام بهذا السلوك القويم.

هذا المفهوم نافسه بحيوية داعمو تحرير المثليين (من الرجال والنساء معاً) وأعضاء من حركة مناصري المرأة ومجموعات أخرى تتبنّى التزامات قوية من مداخل علمانية، أو إصلاحيّة أو تحريرية، من قضايا النوازع الجنسية والجندر والتناسل. وقد تطور الوباء في الولايات المتحدة في سياق هذا الصراع بين وِجهات نظر "أخلاقية" و"صحّية علمانية". وقد كان لهذا عاقبتان على البحث في الجوانب الجنسية للوباء واستراتيجيات المنع داخل حدود الولايات المتحدة، وبسبب الأهمية الفريدة للولايات المتحدة في الشؤون الدولية كانت له آثار هامة على البحث في الإيدز وسياسة المنع على الساحة العالمية. وفي الولايات المتحدة كان حضور الأفراد من اليمين المتديّن كموظفين رسميين في الفرعَين التنفيذي والتشريعي من الحكومة يؤخِّر بانتظام، أو يُعدِّل، أو يمنع مبادرات إجراء أبحاث مختلفة عن الجنس. وبالإضافة إلى ذلك كانت عضوية الحركة المتطرفة تُعبَّأ بانتظام من أجل التأثير على صنع القرار السياسي ودراسات البحث وبرامج المنع التي كانوا يعارضونها. وفي الوقت نفسه يجب أن يُفهم أنه غالباً ما كانت تلك الجهود لا تعمل إلا على إبطاء أو صرف النظر عن السياسات أو الدراسات أو البرامج التي لا تحظى باستحسانهم، بما أنَّ تلك السياسات أو الدراسات أو البرامج تحظى بدعم خصومهم الذين يتبنّون حقوق الإنسان والشؤون الصحية والعلمانية.

كانت نتائج مؤسسة الصحة الفيدرالية معقَّدة. فمؤسسة الصحة مكرّسة إلى حدٍّ كبير للعلم اليقيني والتجريبي (كما في عبارة "طب قائم على الدليل") وقد وجد الباحثون

في مجال الصحة وصُنّاع السياسة أنَّ هناك طبقة جديدة من "المفوضين" السياسيين المُرهقين. وفي الوقت نفسه هم مُستخدمون في الحكومة وسلوكهم متأثّر بقوة بالتكوين السياسي وبأيديولوجيات أولئك الموجودين حالياً في السلطة السياسية. والممسكون بزمام السلطة السياسية يضعون السياسات التي من المنتظر من الموظفين المدنيين أن ينجزوها - والطرف الأول هم سادة الطرف الثاني السياسيين. وعلى الرغم من أنَّ العديد من العلماء الحكوميين ربما اختلفوا مع استجابة ريغان "البطيئة" للوباء، فإنَّ قليلاً جداً منهم استقالوا من مناصبهم الحكومية وغالبيتهم عملت ضمن قيود السياسة التي فُرِضت عليهم. وفي الوقت نفسه تواصلت أخيراً برامج بحث متنوعة في الجنس، التي عارضها اليمين، وغالباً ما كانت تؤخَّر عدداً من السنين، وعندما كانت تكتمل تفشل في التأثير في السياسة (مثلاً، كمية الأدلة الهائلة هي أنَّ برامج استخدام الإبر النظيفة لم تعمل فقط على التقليل من العدوى بل لم تؤدِّ إلى استخدام أكبر للمخدرات[٤٢]). مثل تلك البرامج لم تتلقَّ أي دعم من الحكومة الفدرالية وغالباً ما أُحبطت محاولات تطويرها. وكان قد نُقل عن الرئيس السابق كلينتون قوله إنه، عندما كان في منصبه، لم يدعم مثل تلك البرامج حتى عندما بدت له أنها ناجعة.

إنَّ تاريخ أول استطلاع وطني حول السلوك الجنسي منذ أيام كينسي (استطلاع الصحة الوطنية والحياة الاجتماعية الذي أُجري في عام ١٩٩٢) هو مثالٌ جيد عن هذه المسيرة المتلاطمة[٤٣]. ذلك الاستطلاع اقترحته الأكاديمية الوطنية للعلوم خلال المرحلة المبكّرة لظهور الوباء عندما بات جلياً أنَّ دراسات كينسي عمرها نصف قرن ومحدودة من الناحية المنهجية ولا يمكن استخدامها بأمان من أجل تقدير حجم واتّجاه انتشار الوباء أو لتقدير الآثار الناجمة عن برامج تغيُّر السلوك. العمل الابتدائي تمّ بتمويلٍ حكومي، ولكن عندما قُدِّم عرض القيام بالدراسة سُحب التمويل الحكومي ليس فقط من هذه الدراسة عن الراشدين بل ومن الدراسة المشابهة عن الشبّان وأيضاً من دراسة مرتبطة بها، ولكن تمت الموافقة عليها، عن الشبكات الجنسية. هذه الدراسة الأقلّ حجماً بكثير أُجريت بتمويلٍ خاص ونُشرت في عام ١٩٩٤. وخلال تلك الفترة مُوِّلت دراسات استطلاع أخرى حول النوازع الجنسية من قِبل وكالات مختلفة (الاستطلاعات الوطنية التي أُجريت في مركز دراسات منع انتشار الإيدز الذي أسّسته المؤسسة الوطنية للصحة العقلية هي مثال ممتاز)؛ ولكن معظم الاستطلاعات كانت قلّما تتركز على القضايا الجنسية المتصّلة بالإيدز. كانت

دراسات عن النوازع الجنسية في سياق موضوع الإيدز، وليست دراسة عن الإيدز في سياق الحديث عن النوازع الجنسية.

لعلَّ النتيجة الأشدّ إثارةً للاهتمام في هذا الصراع الاجتماعي حول النوازع الجنسية كانت، أولاً، أنَّ الجماعات المتديّنة التقليدية كانت تكافح لتأخير مشاريع قائمة على أساس البحث العملي حول النوازع الجنسية، وأبطأتها ولم تمنعها. وثانياً، أنّ التغيُّرات التي طرأت على السلوك الجنسي لسكان الولايات المتحدة، كما قيستْ بتلك الاستطلاعات، كانت تتحرك إلى حدٍّ بعيد في اتجاهات تتناقض مع تلك التي اقترحها المحافظون المتديّنون[٤٤]. وتحت قناع دراسات "السلوكِ الخطر" وبهدف بلوغ "شباب صحيح"، أصبحت الدولة ومستجوبو الحكومة الفدرالية يطرحون على طلاب المدارس الثانوية بصورة روتينية أسئلةً كانت ممنوعة قبل ذلك بخمسة عشر عاماً (انظر: نظام الإشراف على سلوك الشبان الخطِر الذي وُضع في عام ١٩٩٢) وأسئلة حول ممارسات جنسية معيَّنة بالفم وعن طريق الشرج طُرحتْ وجهاً لوجه عبر الحاسوب واستطلاعات مساعدة مَوّلَتها الحكومة الفدرالية تحت قناع دراسات منتظمة لنمو العائلة (انظر آخر التقارير الصادرة عن آخر دورة للاستطلاع الوطني لنمو العائلة أجراهُ المركز الوطني لإحصاءات الصحة). هذه الدراسات تقدِّم الدليل على زيادة مستويات التحرُّر الجنسي بين سكان الولايات المتحدة حتى في سياق التيار الحكومي المحافظ. وهناك دراسات أخرى توحي بأنَّ السلوك الجنسي والمواقف من النوازع الجنسية، خاصةً تجاه النوازع الجنسية في الجنس الواحد (المثلية الجنسية)، تتغيَّر بين الشبّان في اتجاهات متشابهة.

منذ بداية التسعينيّات أُجريَ عدد من الاستطلاعات العالمية حول السلوك الجنسي كاستجابة لانتشار وباء الإيدز. وفي حين لم يكن هناك أي تداخل منهجي أو استشارة بين فريق البحث الوطني، فإنَّ تلك الدراسات كانت بمثابة اللحظة الافتتاحية في إنتاج بيانات استطلاع عالية الجودة بشكل معقول عن الحياة الجنسية في ولايات قومية متنوعة. وفي حين أنَّ كل الدراسات تقريباً كانت محكومة بقيود معيَّنة لأنها مدفوعة في الأساس بهموم الإيدز، فإنها كانت متشابهة بما يكفي لتتمكن من تقديم دراسات مقارنة تشمل البلد كله عن ممارسات جنسية اقترحت مجموعات عمالية مثيرة للاهتمام في مجال الممارسة الجنسية ضمن سكانِ عددٍ من الولايات القومية الأوروبية والولايات المتحدة وأوستراليا. وأُجريت دراسات مماثلة في أميركا اللاتينية والمناطق الداخلية من الصين لم

تلقَّ أي اهتمام من الصحافة. ومن الواضح أنَّ العديد من الولايات القومية أعطتْ قدراً كافياً من الاهتمام على الجوانب الصحية من النوازع الجنسية، راغبةً في إضافة النوازع الجنسية إلى ملفات أبحاثها.

بالإضافة إلى استطلاعات مستوى السكان العام أُجريَ عددٌ كبير من الاستطلاعات المحلية بين مجموعات كان يُعتقد أنها مُعرّضة "لخطر" الإصابة بالوباء. وفي حالات عديدة كانت تلك دراسات قائمة على مقابلات متعددة المراكز لطبقات معيَّنة من المُستجيبين (مثال، متعاطو المخدرات عن طريق الإبر، مثليون شبان من سكان المدن، ورجال يمارسون الدعارة، وشبان جامعيون، ونساء يمتهنّ الجنس) كان الغرض منها قياس انتشار العدوى أو الوصول إلى تقنيات متنوعة للمنع. وكان عدد تلك الدراسات على امتداد الخمسة وعشرين عاماً الأخيرة داخل الولايات المتحدة كبيراً جداً، كبيراً بحيث يمكن إصدار أحكام حول "أفضل ممارسات التدخُّل". هذا البحث كله كان محكوماً باهتمامات بالإيدز وليس بالنوازع الجنسية. وهكذا لم تقدِّم دراسات المثليين الشبان في المدن أي معلومات عن علاقة التغيُّرات في الحياة الجنسية بأسباب الاختلاف في مستويات العدوى بين الشبان من أصول إثنية مختلفة في مدن مختلفة. إنَّ الجنس لا يُعامَل كممارسة اجتماعية مطمورة داخل حياة الشبان الكبيرة، بل كناقل بسيط للفيروس. ويمكن أن ينتهي بنا الأمر أيضاً، بعد خمسةٍ وعشرين عاماً من البحث على الإيدز في اتصاله بالجنس، إلى عدم معرفة أي شيء عن الجنس كمعرفتنا له قبل بدء ظهور الوباء.

على المستوى العالمي أنتج وباء الأيدز عدداً من الدراسات على المستوى الوطني، بعضها على المستوى الوطني والمحلي مع عينات من السكان، لكنها في الغالب كانت متعددة المراكز تنتقي سكاناً معيَّنين من أجل تقدير حجم الوباء (مثلاً، نساء حوامل يتردَّدن على عيادات قبل الولادة) أو مجموعات كان يُعتقَد أنها مُعرّضة للخطر (مثلاً، ممتهنو الجنس في مواقع معيَّنة). كل هذه الدراسات تقريباً هي استطلاعات رأي وليست دراسات ميدانية إثنيّة كاملة، وغالبية السكان الذين شملهم البحث يُعانون من آثار الانتقاء غير الموثَّق وغير المدروس. وإن الانتقال نحو "استطلاع المقابلة" السريع في بحث الإيدز هو جزئياً استجابة للحاجة الواعية للحصول على البيانات السريعة ولمجاراة الوهم العلمي بتشابه الأسئلة التي نتجت عن استخدام جداول لقاء مشابهة لكل المستجيبين. والدراسات المحكومة بالبروتوكول والقائمة على أدوات ثابتة كانت قد استُخدمت في أول معرفة

مكفولة لمنظمة الصحة العالمية، ودراسات الموقف وشركاء العلاقة الجنسية، لكنَّ هذا المشروع فشلَ إلى حدٍّ بعيد في إنتاج نتائج بحث مشابهة بسبب أخذ العيّنات وصعوبات أخرى. وفشل تلك الدراسات قاد إلى الانتقال إلى دراسات "كمّية" مُصغّرة قائمة إلى حدٍّ بعيد على إجراء مقابلات مع المستجيبين المتشابهين من بعض النواحي لكنَّ تمثيلهم كان مجهولاً.

لم يُعطنا وباء الإيدز معلومات كافية عن النوازع الجنسية أو العلاقة بين الجنسين، والسبب في ذلك هو، إلى حدٍّ بعيد، أنَّ مشاريع البحث التي أوجدها الوباء كانت مقتصرة على متغيرات تتصل بوضوح بقضية انتقال المرض أو إلى متغيّرات يشير تغيّرها إلى أنَّ مستويات خطر انتقال المرض قد ارتفعت أو انخفضت (مثلاً، استخدام الواقي الذكري أو عدد الشركاء في مدة معيَّنة). إنَّ دور النوازع الجنسية في الحياة الاجتماعية الأوسع للمستجيبين لم يُفحص بدرجة كبيرة، والدراسات لم تُجرَ لأساليب العيش التي تكمن النوازع الجنسية فيها، ولكن لمتغيّرات تتعلق بقياس الانتقال أو الاستجابات للتدخلات. وفي تلك الدراسات تشكّل النوازع الجنسية مشكلة، ولكنها ليست إشكاليّة. وليست كل الدراسات تعاني من هذا العيب، ولكن تقريباً كل تلك التي وُضعت ومُوِّلت من قِبل مؤسسات العناية الصحية المركزية الوطنية والعالمية المختلفة تعاني منه[٤٥].

إنَّ انحدار العمل الميداني أو الدراسات الإثنية للنوازع الجنسية في مجال الإيدز يمثّل فقدان خطير للمنهج. والتركيز على الاستطلاع المصغّر بوصفه الممثل الوحيد "للبحث الكمّي" قد زاد من سرعة إنتاج مجموع البيانات ونشرها، لكنها لم تعُد تزوِّد بالوصف الكثيف اللازم لوضع ممارسة ما في السياق الأوسع للحياة الثقافية. ونادراً ما انصبّ الاهتمام على ما يعنيه الجنس للرجال والنساء في حالات ثقافية متنوعة وأهميته (أو عدم أهميته) للأوجه غير الجنسية من العيش في الأسئلة عن مدى ممارسته، وعدد المرات، وعن استخدام الواقي الذكري في آخر مرة ومن ثم يتمّ الانتقال إلى المستجيب التالي. وفي غياب فهم أعمق للأساليب المُتعدّدة التي يلعب فيها الجنس دوراً في الحياة اليومية في ثقافات معيَّنة، فإنَّ إدخال عاملٍ ثقافي جديد (الواقي الذكري) إلى الثقافة السائدة بلا واقٍ ذكريّ لممارسة الجنس أمر لا يمكن معرفته.

في الوقت نفسه أضحت ساحة انتشار الإيدز عالمياً خاضعة للصراعات السياسية حول النوازع الجنسية والعلاقة بين الجنسين والتناسُل، مما عقَّدَ البحث والحياة الجنسية

اليومية في الولايات المتحدة الأميركية. وللمؤسسات التبشيرية الإنجيلية القائمة على الإيمان (المسيحي طبعاً) من الولايات المتحدة (ومراكز أخرى من الإيمان المسيحي) تاريخ عالمي متواصل وطويل خلال الفترات الاستعمارية وما بعد الاستعمارية. وقد مرَّ على الحضور المسيحي في بلدانٍ شتى مدة كافية بحيث أنَّ وحده صاحب التفكير التاريخي يتذكَّر أنه ليس الديانة الأصلية في الكثير من أصقاع العالم السابق للتوسعات الاستعمارية. وفي الوقت نفسه أصبحت المسيحية أو أشكال توفيقيّة من الديانة المسيحية واسعة الانتشار في العديد من البلدان التي تتعامل مع الإيدز. ولذلك ليس من المُستغرب أنَّ البرامج التي تدعم الجهات المسيحية الصارمة حول كيفية التعامل مع انتقال فيروس HIV تتلقّى تمويلاً من مصادر متعددة من حكومة الولايات المتحدة.

دول وثقافات وعولمة

في تاريخ البحث الاجتماعي المقارن لطالما نُظر إلى المداخل الوطنية والمتعددة الثقافات على أنها متنافسة، بوجود أصحاب المهن ذوي التوق الواحد إلى إبراز الحدود العلمية لغيرهم. وفي بعض الحالات يكون النقد تقنياً – يشير إلى أنَّه في هذا الاستطلاع أو ذاك كانت العيّنة تعاني من عيب في ناحية أو أكثر، أو أنَّ العامل الميداني لم يطرح على كل المُستجيبين الأسئلة نفسها. وفي نقاشات أخرى هناك جدل على أعلى مستوى، يدور حول أنَّ الاستطلاعات لا يمكنها أن تنفق ما يكفي من الوقت مع المستجيبين من أجل الحصول على الحقيقة أو أنَّ العامل الميداني ما هو إلا شخص واحد يقدّم تقريره عن واقع معقَّد. وفي بعض الظروف يكون جدالاً بين الكمّ والنوع، بين وصفٍ ضعيف، لكنه عيّنةً نموذجيّة، ووصفٍ كثيف، لكنه مجرد بضع مستجيبين ومُبلّغين. هذا الجدال أصبح الآن شكلياً إلى حدٍّ بعيد، والأفكار والأفكار المضادة أصبحت روتينية، والنقد القاسي الموجّه إلى كل طريقة قد يكون صحيحاً.

عملياً، أعمال البحث تلك تبيِّن حدود كل استراتيجيات البحث في تقديم وجهة نظر "موضوعية" أو صادقة لوضع اجتماعي أو ثقافي مُعقَّد. واستطلاع العيّنات والدراسة الإثنيّة صُمّما للقيام بأشياء متعددة وإثارة صراعات في نتائج البحث هي مشاكل يجب أن تُحلَّل وتُفهَم إما بوصفها فريدة من نوعها بالنسبة إلى الاستطلاع المطروح أو كنتائج

للحدود العامة لاستراتيجية معيَّنة للاستطلاع. والطبيعة المكمّلة لأساليب البحث قد بدأت تُعرَف في تلك الاستراتيجيات بأنها دراسات "تثليث" تستخدم مدخلاً متعدد الأساليب لفهم أوضاع محليّة. وفي الوقت الراهن غالباً ما تتضمَّن هذه الدراسات فقط أساليب "نوعيّة" و"كمّية" في الوقت والزمان الآنيّين. وسيكون قد تحقَّق تقدُّم إذا ما طبَّقت تلك الدراسات مدخلاً تاريخياً أكثر وتضمَّنت بيانات عن السياق الاقتصادي والسياسي حيث مكمن المشكلة (مناشدةً التراث الفكري للاقتصاد السياسي). في الواقع هناك فقط بضع دراسات عن النوازع الجنسية حاولت أن تبتعد عن المستويات الفردية والمتفاعلة نحو القضايا الاقتصادية السياسية للشؤون الجنسية. تلك المداخل توجد غالباً (ولكن ليس بصورة روتينية) في دراسة جنس الشخص والتناسل.

هذا سبب آخر لتطبيق إستراتيجية أقلّ تصادميّة في التعامل مع مداخل محلية أو متعددة الثقافات للبحث في الجنس وجنس الشخص والتناسل: في الواقع لا توجد ولايات قومية تحتوي على ثقافة واحدة فقط. وقد لاحظ باحثو الاستطلاع هذا في لحظة التحليل عندما قسّموا العيّنة بمتغيرات هامة متنوعة، مثلاً: جنس الشخص، الطبقة الاجتماعية، العمل، الديانة، السن وما إليها. وتجميع الأفراد على أساس أيٍّ من هذه المتغيّرات يُقدِّم صورة مفيدة، ولكنها ناقصة، للتنوّع الثقافي داخل أي "وضع سائد" كالطبقة الاجتماعية أو جنس الشخص. وغالباً ما يختلف الرجال والنساء، ولكن ضمن تصنيف "امرأة" أو "رجل" هناك تنوّع داخلي لا تفسّره إضافة متغيّرات إضافية بطريقة أو بأخرى. وإضافة متغيّرات، كصفة: أكبر سنّاً، أغنى، تعمل، تتردّد على الكنيسة، إلى المتغيِّر "امرأة" قد لا يستخلص المزيد من التنوُّع، ولكن هناك دائماً شيء يبقى ينبغي عدم عزوه إلى خطأ بل إلى فقدان قياس تنوُّع مجهول المصادر.

إنَّ تعدُّد الثقافات يجعل الولاية وحدة مشوّشة تعصى على التحليل. ولا ضرورة لمغادرة أوروبا أو الولايات المتحدة لإيجاد أمثلة على الحقيقة البديهية القائلة إنَّ كل الولايات متعدّدة الثقافات. وفي الولايات المتحدة تعتمد الأهمية القصوى "لكون المرء أميركيّاً حقيقياً" على حقيقة أنَّ الولاية القومية تتألَّف من مهاجرين سابقين وحاليين يمتلكون أصول ثقافية متنوعة بصورة هائلة (بما فيها الممارسات الجنسية والتعامل بين الجنسين والتناسل). ومن الواضح أنَّ الولايات القومية تغيِّر حدودها في زمن الحرب والسلم (ما أهمية فرنسا بمنطقة الألزاس وبدونها أو النمسا من دون جنوب تيرول؟). إنَّ إبادة

اليهود، وطرد السكان الألمان من شرق أوروبا بعد الحرب العالمية الثانية، وانهيار الهيمنة السوفييتية على دول البلطيق في الغرب والدول الإسلامية في الجنوب يتضمّن تغييراً ثقافياً عميقاً. ودول أوربا غالباً ما تحتوي مجموعة لغوية هامة أو اثنتين، وفي الغالب تنهار أو تضعف أهميتها الثقافية والسياسية (هذا الانهيار أو الضعف يتضمَّن انتقاء شركاء في الجنس أو التناسل) حسب اللحظة التاريخية.

غالباً ما نفكّر في الثقافات على أنها تدوم طويلاً، وهناك فروق يمكننا أن نتبيَّن بسهولة أنَّ لها نتائج ثقافية أو القدرة على تشكيل "أسلوب حياة" حولها. وعليه فإنَّ الدين، والمنطقة، والإثنية، وحتى العيش في الريف أو المدينة ينطوي على إمكانية يمكن تمييزها بسهولة لبناء ثقافة. وهذه أشياء تمّ التسليم بها كمصادر للاختلافات "الثقافية". ولكن إذا كانت الثقافة تعني "أسلوب حياة يلتزم أعضاؤها بها" فهناك مراكز عدة للممارسات الاجتماعية أو للهويات الفردية يمكن أن تصبح أساساً للاختلاف الثقافي. ومؤخراً تشكّلت "ثقافات" حول أفضليات أو ممارسات جنسية (ثقافات مثلية أو سحاقية، ثقافات تغيير الجنس، وثقافات العهر). وما كان يُعتبَر سابقاً ثقافات جانبية "منحرفة" أو ثقافات إضافية أصبحت تشكيلات ثقافية جديدة لها حدودها وعضويتها وأيديولوجياتها وسياستها.

وكما قال إدريس شاه:

> إنَّ قطاعات مختلفة من المجتمع هي، مع كل الحقائق المُعطاة، دول... رجال الدين، الأطباء، الأدباء، النبلاء، والفلاحون يمكنهم حقاً أن يُسمّوا بالدول؛ ذلك أنَّ لكلٍ منهم عاداته ومجموعة أفكاره. واعتقادك أنهم مثلك تماماً لمجرد أنهم يعيشون في البلد نفسه أو يتكلمون اللغة نفسها هو إحساس يستحق التفحُّص.[٤٦]

إنَّ مضامين هذا الإقرار هي أنَّ كل الدول متعددة الثقافات، وأنَّ الثقافات الحالية داخل الدولة دائماً في حالة تغيُّر، وأنَّ تشكيلات ثقافية جديدة تُفرَز دائماً بالاتفاق أو التعارض مع ما يبدو أنه تشكيلات ثقافية مركزية في الولاية القومية. تلك التغيُّرات المستمرة عميقة بالنسبة إلى كل أوجه البحث الاجتماعي. وفي هذه المقدمة عالجنا فقط قضايا النوازع الجنسية والبحث الجنسي، ولكن جوانب البحث كلها التي تتفحّص وحدات اجتماعية من وجهة نظر مقارنة تواجه الإشكالية نفسها. ليست هناك وحدات تحليل ثابتة ودائمة:

الدول والثقافات والأفراد هي في حالة تغيُّر، بعضها سريع وأخرى أشد بطئاً، لكنها تتغيَّر.

خاتمة: مقاومة

إنَّ تاريخ البحث المُقارن كان بدرجة كبيرة تاريخ بحثٍ أُجريَ على "الآخر". حتى البحث داخل الوطن كان يُجرى عادةً لأهداف "القِلّة" وليس "الكثرة". وإحدى سمات العالم المُعاصِر كانت ازدياد مقاومة "الآخر" للبحث المدفوع بمصالح القويّ سواء دول أخرى أو أولئك الذين يحتلون مراكز قوى داخل دولة. هذه المقاومة للممارسات ولتأويلات الخبير السائد كانت حاسمة في بروز حركات حقوق الإنسان وحركات مناصرة للمرأة وحركات المثليين في الولايات المتحدة منذ الحرب العالمية الثانية. وكل منها رفض جانباً من برامج بحث رجال بيض يشتهون الجنس الآخر في العلوم الإنسانية وأوجدوا مجموعة من النظريات "الحاسمة" حول الإثنية – العنصرية وجنس الشخص والنوازع الجنسية[٤٧].

الآن ظهرت أشكال مشابهة لمقاومة البحث الذي يُجريه أولئك الموصوفين حديثاً بـ"الآخرين المُستعمرين" على الساحة العالمية كأعضاء ببلدان وأديان وجماعات إثنية مختلفة مشتركين في صراع ضد الطريقة التي رُسِموا بها في علوم الدول الاستعمارية السابقة[٤٨]. وفي بعض الحالات امتدّتْ تلك المقاومة حتى التأويلات العلمانية للعقيدة الدينية في العموم وحتى التأويلات النفسية الغربية للسلوك اليومي بين أولئك الذي شملتهم الدراسة (مقاومة التأويلات الفرويدية للعقائد الهندوسية هي مِثال حديث). وبرنامج البحث ضد الجنس الحالي الذي يُجريه اليمين المتديّن في الولايات المتحدة مثال هام عن الطرق التي يتورّط بها العلم العلماني في الكفاح للمحافظة على مرجعيته في تفسير العالم. وفي حين أنَّ الكثير من الانتباه منصبّ الآن على الصراع الدائر بين "التطور" و"التصميم الذكي" في الولايات المتحدة، ما هذا إلا أحد أعراض أزمة أشدّ عمقاً لمرجعية لها امتدادات في دراسات في مجالات الجنس في صراعها مع المجتمع، وجنس الشخص والتناسُل.

ملاحظات

١ - الاعتقاد بأنّه لم يكن هناك ما يتعلمه الأوروبيون من "هنود" تاهيتي كرّره المحافظون المتديّنون المعاصرون الذين أبدوا ردّة فعل على النتائج التي توصّل إليها غيلبرت هرت عن ممارسة الشبّان الجنس مع الأولاد بين أفراد قبيلة سامبيا (وهذا ليس اسمها الحقيقي)، وهي مجموعة تعيش في بابوا غينيا الجديدة (هرت، ١٩٨٧). بالنسبة إلى السامبيا تؤكّد هذه الممارسة على بلوغ الأولاد عهد الرجولة، وبالنسبة إلى المحافظين المتديّنين يبدو هذا ممارسة جنسية شاذة وإساءة معاملة الأطفال. والإشادة بعمل هرت على شكل تقرير صادر عن الأكاديمية الوطنية للعلوم حول الإيدز أثارت ردة فعل سلبية من اليمين (ترنر وآخرون، ١٩٨٩).

٢- هناك تناقض هائل بين التقارير الأنثروبولوجية عن الشعوب "البدائية" ومؤلفات الروائيين الأفارقة المحليين (وهي في المعتاد مكتوبة بالفرنسية أو بالإنكليزية) عن الأحوال في المناطق نفسها. والتقارير الأنثروبولوجية مجرّدة من السياق الاستعماري، في حين أنّ الروائيين يلقون الضوء على قضايا العمل الإجباري والتغيير القسري للديانة واحتلال الأراضي والثروات. انظر بتي (١٩٧١)، ونغوجي (١٩٧٧)، وجمبان (١٩٨٠)، وأرماه (١٩٨٦)، مانوي (١٩٧١) وأمثلة عديدة أخرى.

٣ - إنّ دور مهنة الطب الوليدة في خلق الخوف الكبير من الاستمناء في أوائل القرن السابع عشر في الغرب يجب النظر إليه كجزء من التاريخ "الإثني - طبي" أو الفكر "السحري" وليس السَلَف التجريبي للطب الحديث. وقد أُطلق على تيسّو اسم طبيب، لكنه ظهر باكراً فقط من الناحية التاريخية، وليس سلَفاً علمياً لباستور وكوخ. وحقيقةُ أنَّ ممارسة الطب المعاصرة تتضمّن أيضاً فكراً سحرياً أو لاعلمياً لا يُبرّر فكرة أنّ تاريخ الطب بصورة ما متواصل فكرياً (لاكور، ٢٠٠٣).

٤ - تلك الدراسات تحتوي بحثاً ابتدائياً حول النوازع الجنسية والأمراض التي تُنقَل عبر ممارسة الجنس بين الجنود الأميركيين البيض والسود. هذه الاكتشافات توصلت إليها بلا ضجيج وبشكل لامع عالمة الاجتماع ستار. ولا تزال هناك تقارير أخرى لم تخضع للتحليل حول جيش الولايات في الحرب العالمية الثانية في الأرشيف الوطني.

٥ - من المهم أن نتذكّر أنّ كينسي كانت لديه طموحات أبعد من الدراسة الاجتماعية

للحياة الجنسية في الولايات المتحدة في لحظة تاريخية معيَّنة. فقد كان مهتماً بتأسيس دعامة لتطوير التعبير الطبيعي عن النوازع الجنسية عند "الذكور" و"الإناث"، دعامة بقيَتْ جلية حتى بعد التشوهات والموانع التي نتجت عن الضغوط الثقافية. ولكن حتى كينسي كان يمكن أنْ يروق لقيَم الدولة الممتدة عندما يسأل، بعد لائحة من تدخلات الدولة المبدئية في الحياة الجنسية للفرد، "في عصرٍ يدّعي أنه عِلميّ ومسيحي، يجب أنْ نكون قادرين على إيجاد وسائل أذكى لحماية المصالح الاجتماعية دون التسبُّب في أضرار لا يمكن إصلاحها للعديد من الأفراد وللمنظومة الاجتماعية برمّتها التي ينتمون إليها" (كينسي وآخرون، ١٩٥٣: ٢١).

٦ - لصالح كشف الأمر كله، كنتُ مُحقّقاً، مُساعداً ومؤلّفاً مُساعداً، بالاعتماد على هذه الدراسة. وقد هوجِمتُ شخصياً على أرض مجلس شيوخ الولايات المتحدة من قِبَل السيناتور جس هلمز بسبب اشتراكي في البحث ودارت بعض النقاشات حول ما إذا كان تمويل البحث سيكون أسهل إذا تركتُ المشروع.

٧ - إنَّ العولمة بالنسبة إلى هؤلاء النقّاد هي استعمار بتسمية أخرى وممارسات جديدة، تترك النظام الأقدم لعلاقات الأقوياء فيما بينهم واستغلال القوي للضعيف كما هو.

بيبليوغرافيا

Aistrup, Joseph A., *The Southern Strategy Revisited: Republican Top-Down Advancement in the South*, Lexington, KY: University Press of Kentucky, 1996.

Altman, Dennis, *The Homosexualization of America: The Americanization of the Homosexual*, New York: St Martin's Press, 1982.

Armah, Ayi Kwei, *The Beautiful Ones are Not Yet Born*, London: Heinemann, 1969.

Benedict, Ruth, *The Chrysanthemum and the Sword: Patterns of Japanese Culture*, Boston: Houghton Mifflin Co, 1946.

Bennet, Amanda, and Sharpe, Anita, 'AIDS Fight is Skewed by Federal Campaign', *The Wall Street Journal*, 1 May 1996.

Beti, Mongo, *The Poor Christ of Bomba*, London: Heinemann, 1971.

Bland, Lucy and Doan, Laura, eds, *Sexology in Culture: Labeling Bodies and Desires*, Chicago: University of Chicago Press, 1998.

——*Sexology Uncensored: The Documents of Sexual Science*, Chicago: University of Chicago Press, 1998.

Boot, Max, *The Savage Wars of Peace: Small Wars and the Rise of American Power*, New York: Basic Books, 2002.

Brooks, Peter, 'Gauguin's Thatian Body', *Yale Journal of Criticism*, vol. 3, no. 2, 1990.

Bullard, Alice, *Exile to Paradise: Savagery and Civilization in Paris and the South Pacific, 1790–1900*, Stanford, CA: Stanford University Press, 2000.

Chirot, Daniel, *Social Change in the Modern Era*, San Diego: Harcourt Brace Jovanovich, 1986.

Clifford, James and Marcus, George E., eds, *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*, Berkeley, CA: University of California Press, 1986.

Cohen, Bernard S., 'Representing Authority in Victorian India', in Eric Hobsbawn and Terence Ranger, eds, *The Invention of Tradition*, Cambridge: Cambridge University Press, 1983.

De Certeau, Michel, *The Practice of Everyday Life*, Berkeley: University of California Press, 1984.

D'Emilio, John, *Sexual Politics, Sexual Communities: The Making of a Homosexual Minority in the United States, 1940–1970*, Chicago: University of Chicago Press, 1983.

——*Making Trouble: Essays on Gay History, Politics, and the University*, New York: Routledge, 1992.

Duberman, Martin B., ed. , *Queer Representations: Reading Lives, Reading Cultures*, Center for Lesbian and Gay Studies Book, New York: New York University Press, 1997.

Escoffier, Jeffrey, *American Homo: Community and Perversity*, Berkeley: University of California Press, 1998.

Fanon, Frantz, *The Wretched of the Earth*, New York: Grove Press, 1961.

Fausto-Sterling, Anne, *Myths of Gender: Biological Theories about Women and Men*, 2nd edn, New York: Basic Books, 1992.

Ferguson, Niall, *Empire: The Rise and Demise of the British World Order and the Lessons for Global Power*, New York: Basic Books, 2003.

Fogel, Robert William, *The Fourth Great Awakening and the Future of Egalitarianism*, Chicago: University of Chicago Press, 2000.

Gagnon, John H., 'Reconsiderations', *Human Nature*, vol. 1, no. 10, 1978.

—— 'Disease and Desire', *Daedelus, Journal of the American Academy of Arts and Sciences*, vol. 118, no. 3, *Living with Aids: Part II*, 1989.

——'Epidemics and Researchers: AIDS and the Practice of Social Studies', in Gilbert Herdt and Shirley Lindenbaum, eds, *Social Analysis in the Time of AIDS*, Newbury Park, CA: SAGE, 1992.

——'Others Having Sex with Others: Captain Cook and the Penetration of the Pacific', in Gilbert Herdt (ed.), *Sexual Cultures, Migration and AIDS: Anthropological and Demographic Perspectives*, Oxford: Oxford University Press, 1997.

——*An Interpretation of Desire*, Chicago: University of Chicago Press, 2004.

——'Sex Research and Sexual Conduct in the Age of AIDS', *Journal of the Acquired Immune Deficiency Syndromes*. vol. 1, 2004.

Gagnon, John H., and Simon, William, eds, *Sexual Deviance*, New York: Harper & Row, 1967.

——*Sexual Conduct*, 2nd edn, Piscatawory, NJ: Transaction Books, 2005.

Gaylin, Willard, Glasser, Ira, Marcus, Steven, and Rothman, David, *Doing Good: The Limits of Benevolence*, New York: Pantheon Books, 1981.

Herdt, Gilbert, *Guardians of the Flutes: Idioms of Masculinity*, New York: Columbia University Press, 1987.

Hobsbawn, Eric, *The Age of Extremes: The Short Twentieth Century 1914–1991*, London: Penguin, 1994.

Hobsbawn, Eric, and Terence Ranger, eds, *The Invention of Tradition*, Cambridge: Cambridge University Press, 1983.

Inkeles, Alex, *The Soviet Citizen: Daily Life in a Totalitarian Society*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1959.

Institute of Medicine and National Academy of Sciences, *Confronting AIDS: Update 1988*, Washington, DC: National Academy Press, 1988.

——*Confronting AIDS*, Washington, DC: National Academy Press, 1986.

Jumban, Kenjo, *The White Man of God*, London: Heinemann, 1980.

Kern, Stephen, *The Culture of Space and Time: 1980–1918*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1983.

Kinsey, Alfred C, Pomeroy, Wardell B., and Martin, Clyde E., *Sexual Behavior in the Human Male*, Philadelphia: Saunders, 1948.

——*Sexual Behavior in the Human Female*, Philadelphia: Saunders, 1953.

Laqueur, Thomas W., *Solitary Sex*, New York: Zone Books, 2003.

Laumann, E. O., Gagnon, John H., Michael, R. T. and Micheals, S., *The Sexual Organization of Sexuality*, Chicago: Chicago University Press, 1994.

——'A Political History of the Adult Sex Survey', in *Family Planning Perspectives*, vol. 26, no. 1, 1994.

Leveton, Lauren B., Sox, Harold C. Jr, and Sotto, Michael A., eds, *HIV and the Blood Supply*, Washington, DC: National Academy Press, 1995.

Levine, Martin P., Nardi, Peter M., and Gagnon, John H., eds, *In Changing Times: Gay Men and Lesbians Encounter HIV/AIDS*, Chicago: University of Chicago, 1997.

Lewis, Bernard, *Islam and the West*, New York: Oxford University Press, 1993.

Luker, Kristin, *Abortion and the Politics of Motherhood*, Berkeley: University of California Press, 1984.

McNeill, William H., *Plagues and Peoples*, New York: Anchor Books, 1989.

Marshall, Donald S., and Suggs, Robert C., eds, *Human Sexual Behavior: Variations in the Ethnographic Spectrum*, New York: Basic Books, 1971.

Mead, Margaret, *From the South Seas: Studies of Adolescence and Sex in Primitive Societies*, New York: William Morrow & Co, 1939.

——*And Keep your Powder Dry: An Anthropologist Looks at America*, New York: Wiliiam Morrow & Co, 1942.

——*Soviet Attitudes toward Authority: An Interdisciplinary Approach to Problems of Soviet Character*, New York: Rand Corporation and McGraw-Hill, 1951.

Moore, H. L., *Feminism and Anthropology*, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1988.

Moorehead, Alan, *The Fatal Impact: An Account of the Invasion of the South Pacific, 1767–1840*, New York: Harper & Brothers, 1966.

Munoye, John, *Oil Man of Obange*, London: Heinemann, 1971.

Nagel, Janet, *Race, Ethnicity, and Sexuality: Intimate Intersections, Forbidden Frontiers*, New York: Oxford University Press, 2003.

Nathanson, Constance, *Dangerous Passage: The Social Control of Women's Adolescence*, Philadelphia: Tample University Press, 1991.

Ngugi, wa Thiongo, *Petals of Blood*, New York: E. P. Dutton, 1977.

Normand, Jacques, Vlahov, David, and Moses, Lincoln E., eds, *Preventing HIV Transmission: The Role of Sterile Needles and Bleach*, Washington, DC: National Academiy Press, 1995.

Plummer, Ken, *Intimate Citizenship: Private Decisions and Public Dialogues*, Seattle: University of Washington Press, 2003.

Polanyi, Karl, *The Great Transformation*, Boston: Beacon Press, 1957; original 1944.

Ranger, Terence, 'The Invention of Tradition in Colonial Africa', in Eric Hobsbawn and Terence Ranger, eds, *The Invention of Tradition*, Cambridge: Cambridge University Press, 1983.

Robinson, Paul, *Opera, Sex and Other Vital Matters*, Chicago: University of Chicago Press, 2002.

Rubin, Eva R., ed., *The Abortion Controversy: A Documentary History*, Westport, CT: Greenwood, 1994.

Rubin, G., 'Thinking Sex: Notes for a Radical Theory in the Politics of Sexuality', in C.S. Vance, ed., *Pleasure and Danger: Exploring Female Sexuality*, New York: Routledge & Kegan Paul, 1984.

Said, Edward W., *Orientalism*, New York: Pantheon Books, 1978.

Schur, Edwin M., and Bedau, Hugo Adam, *Victimless Crimes: Two Sides of a Controversy*, Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall, 1974.

Scott, James C., *Seeing like a State: How Certain Schemes to Improve the Human Condition have Failed*, New Haven: Yale University Press, 1998.

Shah, Idries, *Caravan of Dreams*, London: Quartet Books, 1973.

Stouffer, Samuel A., Suchman, E. A., DeVinney, L. C., Star, S. A., and Williams, Jr, R. M., *The American Soldier: Adjustment during Army Life. Studies in Social Psychology in World War II*, vol. 1, Princeton NJ: Princeton University Press, 1949.

——*The American Soldier: Combat and its Aftermath*, vol. 2, Princeton: Princeton University Press, 1949.

Tavris, Carol, and Wade, Carole, *The Longest War: Sex Differences in Perspective*, 2nd edn, San Diego: Harcourt Brace Jovanovich, 1984.

Turner, Charles, Miller, Heather, and Moses, Lincoln, eds, *AIDS, Sexual Behavior and Intravenous Drug Use*, Washington, DC: National Academy Press, 1989.

Useem, John, and Useem, Ruth Hill, *The Western-Educated Man in India: A Study of his Social Roles and Influence*, New York: Dryden Press, 1955.

Useem, John, Useem, Ruth, and Donoghue, John, 'Men in the Middle of the Third Culture: The Roles of American and Non-Western People in Cross-Cultural Administration', in *Human Organization*, vol. 22 Fall, 1963.

Vance, Carole, 'Anthropology Rediscovers Sexuality: A Theoretical Comment', in *Social Science and Medicine*, vol. 33, no. 8, 1991.

Wallace, Anthony F. C., *Culture and Personality*, New York: Random House, 1971.

Wallerstein, Immanuel, *The Capitalist World Economy*, New York: Cambridge University Press, 1974.

Young, Robert, *Postcolonialism: An Historical Introduction*, Malden, MA: Blackwell, 2001.

Zelnik, Melvin, Kantner, John F., and Ford, Kathleen, *Sex and Pregnancy in Adolescence*, Beverly Hills: SAGE, 1981.

الهوامش

1 Peter Brooks, 'Gauguin's Tahitian Body', Yale Journal of Criticism, vol. 3, no. 2, 1990, pp. 51–90; Alice Bullard, *Exile to Paradise: Savagery and Civilization in Paris and the South Pacific, 1790–1890*, Stanford, CA, 2000.

2 Alan Moorehead, *The Fatal I-mpact: An Account of the Invasion of the South Pacifix, 1767–1840*, New York, 1966; John H. Gagnon (1997), 'Others Having Sex with Others: Captain Cook and the Penetration of the Pacific', in Gilbert Herdt, ed., *Sexual Cultures, Migration and AIDS: Anthropological and Demographic Perspectives*, Oxford, pp. 23–38..

3 Gagnon, 2004.

4 Moorehead, 1966.

5 Terence Ranger, 'The Invention of Tradition in Colonial Africa', in Eric Hobsbawn and Terence Ranger, eds, *The Invention of Tradition*, Cambridge, 1983, pp. 211–63.

6 Daniel Chirot, *Social Change in the Modern Era*, San Diego, 1986.

7 William H. McNeill, *Plagues and Peoples*, New York, 1989.

8 Frantz Fanon, *The Wretched of the Earth*, New York, 1961; de Certeau, Michel, *The Practice of Everyday Life*, Berkeley, 1984.

9 John Useem and Ruth Hill Useem, *The Western-Educated Man in India: A Study of his Social Roles and Influence*, New York, 1955; John Useem, Ruth Useem and John Donoghue, 'Men in the Middle of the Third Culture: The Roles of American and Non-Western People in Cross-Cultural Administration', Human Organization, vol. 22 Fall, 1963, pp.169–79.

10 Stephen Kern, *The Culture of Space and Time: 1880–1918*, Cambridge, MA, 1983.

11 Lucy Bland and Laura Doan, eds, *Sexology in Culture: Labeling Bodies and Desires*, Chicago, 1998; Lucy Bland and Laura Doan, eds, *Sexology Uncensored: The Documents of Sexual Science*, Chicago, 1998.

12 See the bibliography in Kinsey et al., *Sexual Behavior in the Human Male*, Philadelphia 1948.

13 Bland and Doan, 1998, 1998, Gagnon, 1973.

14 Kinsey et al., 1948, and *Sexual Behavior in the Human Female*, Philadelphia 1953.

15 Gagnon, 1978.

16 Margaret Mead, *From the South Seas: Studies of Adolescence and Sex in Primitive Societies*, New York 1939.

17 Donald S. Marshall and Robert C. Suggs, eds, *Human Sexual Behavior: Variations in the Ethnographic Spectrum*, New York, 1971.

18 Carole Vance, 'Anthropology Rediscovers Sexuality: A Theoretical Comment', in *Social Science and Medicine*, vol. 33, no. 8, 1991.

19 Stouffer et al., *The American Soldier: Adjustment during Army Life. Studies in Social Psychology in World War II*, vol. 1, Princeton NJ, 1949.

20 Mead, 1942; Benedict, 1946; Inkeles 1959.

21 Anthony F. C. Wallace, *Culture and Personality*, New York, 1971.

22 Edwin M. Schur and Hugo A. Bedau, Edwin M., *Victimless Crimes: Two Sides of a Controversy*, Englewood Cliffs, NJ, 1974.

٢٣ من أجل الحصول على مجموعة من مثل هذه الدراسات الميدانية، انظر John H. Gagnon and William Simon, eds, *Sexual Deviance*, New York 1967

24 Constance Nathanson, Dangerous Passage: The Social Control of Women's Adolescence, Philadelphia, 1991.

25 Melvin Zelnik et al., *Sex and Pregnancy in Adolescence*, Beverly Hills, 1981.

26 paul Robinson, *Opera, Sex and Other Vital Matters*, Chicago, 2002, pp. 185–205.

27 http://abcnews.go.com/images/Politics/959a1AmericanSexSurvey.pdf.

28 Nathanson, 1991.

29 Max Boot, T*he Savage Wars of Peace: Small Wars and the Rise of American Power*, New York, 2002; Eric Hobsbawn, T*he Age of Extremes: The Short Twentieth Century 1914–1991*, London, 1994.

30 James Clifford and George E. Marcus, eds, *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*, Berkeley, CA 1986; John H. Gagnon, 'Epidemics and Researchers: AIDS and the Practice of Social Studies', in Gilbert Herdt and Shirley Lindenbaum, eds, *Social Analysis in the Time of AIDS*, Newbury Park, CA, 1992.

31 See H. L. Moore, *Feminism and Anthropology*, Minneapolis, 1988; G. Rubin, 'Thinking Sex: Notes for a Radical Theory in the Politics of Sexuality', in C.S. Vance, ed., *Pleasure and Danger: Exploring Female Sexuality*, New York, 1984.

32 Dennis Altman, *The Homosexualization of America: The Americanization of the Homosexual*, New York 1982; John D'Emilio, *Sexual Politics, Sexual Communities: The Making of a Homosexual Minority in the United States, 1940–1970*, Chicago 1983, and *Making Trouble: Essays on Gay History, Politics, and the University*, New York, 1992; Martin B. Duberman, ed., *Queer Representations: Reading Lives, Reading Cultures*, Center for Lesbian and Gay Studies Book, New York, 1997.

33 Institute of Medicine and National Academy of Sciences, *Confronting AIDS: Update 1988*, Washington DC, 1988.

34 John H. Gagnon, 'Disease and Desire', *Daedelus, Journal of the American Academy of Arts and Sciences*, vol. 118, no. 3, *Living with Aids: Part II*, 1989.

35 Gagnon, *An Interpretation of Desire*, Chicago, 2004.

36 Martin P. Levine et al., *In Changing Times: Gay Men and Lesbians Encounter HIV/AIDS*, Chicago, 1997.

37 Gagnon and Simon, *Sexual Conduct*, 2nd edn, Piscataway, NJ, 2005, pp. 235–77.

38 Joseph A. Aistrup, *The Southern Strategy Revisited: Republican Top-Down Advancement in the South*, Lexington, KY, 1996.

39 Levine, 2002; Kristin Luker, *Abortion and the Politics of Motherhood*, Berkeley, 1984; Eva R. Rubin, ed., *The Abortion Controversy: A Documentary History*, Westport, CT, 1994.

٤٠ النّعور: الشخص المُصاب بالنزف الدموي بالوراثة. – المترجم.

41 Lauren B. Leveton et al., *HIV and the Blood Supply*, Washington, DC, 1995.

42 Jacques Normand et al., eds, *Preventing HIV Transmission: The Role of Sterile Needles and Bleach*, Washington, DC, 1995 Jacques Normand et al., eds, *Preventing HIV Transmission: The Role of Sterile Needles and Bleach*, Washington, DC, 1995.

43 E. O. Laumann et al., *The Sexual Organization of Sexuality*, Chicago, 1994 and 'A Political History of the Adult Sex Survey', in *Family Planning Perspectives*, vol. 26, no. 1, 1994.

44 Laumann et al., 1994.

45 Gaylin et al., *Doing Good: The Limits of Benevolence*, New York, 1981, for the downside of doing good.

46 Idries Shah, *Caravan of Dreams*, London, 1973.

٤٧ من أجل جنس الشخص انظر Carol Tavris and Carole Wade, *The Longest War: Sex Differences in Perspective*, 2nd edn, San Diego, 1984; Anne Fausto-Sterling, *Myths of Gender: Biological Theories about Women and Men*, 2nd edn, New York, 1992; ومن أجل النوازع الجنسية انظر Rubin, 1984.

٤٨ الجدل حول الاستشراق وثيق الصلة، انظر كتاب إدوارد سعيد **الاستشراق**، نيويورك، ١٩٧٨، وكتاب برنارد لويس **الإسلام والغرب**، نيويورك، ١٩٩٣.

النوازع الجنسية والصحة والاستعمار في بيروت ما بعد حرب عام ١٨٦٠

ينس هانسن

"ليس بعيداً عن ساحة البرج وجدنا أنفسنا أمام منزل ذي نوافذ كبيرة مُضاءة. هبطنا درجاً خشبياً مزعزعاً مكسواً بسجادة ترحيب حمراء اللون. في آخر الدرج نهض رجلٌ عن الطاولة الخشبية لكي يرحّب بنا بانحناء؛ انحناء على الطريقة الإيطالية. وفي حين كنا لا نزال نفكّر بتروٍّ توقفت عربة أنيقة يجرها حصانان رائعان أمام مطلع الدرج. ترجّل شابٌّ يرتدي سترة فضفاضة ناصعة البياض ويعتمر طربوشاً أحمر وساعد سيدة على النزول ترتدي ثوباً من الحرير الهفهاف ذي الثنيات، وتضع أحجاراً كريمة برّاقة وطبقات من مُخرّمات بروكسل، وتفوح منها رائحة عطر مُثيرة. كان مظهرها مظهراً أوروبياً نموذجياً لامرأة أنيقة، وكان هو ينتمي إلى إحدى العائلات السورية المحليّة الفاحشة الثراء في تلك المدينة التجارية. وأولئك الشبان يذهبون إلى أوروبا، خاصةً إلى باريس، ويمكثون بضعة أعوام ومن ثم يعودون وهم يتقنون عدة لغات أوروبية، ويتمتعون بسلوك اجتماعي جيد، وقد عقدوا خاصةً صفقات تجارية جديدة وعديدة. وثرواتهم الطائلة لا تغادر البلد أبداً، والعائلات التجارية لا تتزاوج إلا فيما بينها. ومهما كان أولئك الأرستقراطيون المميَّزون رقيقين ومهذبين مع الأوروبيين، إلا أنهم

لا يسمحون لهم بالاستقرار طويلاً في مجتمعهم.

هذا الرجل كان من تلك الطبقة. والسيدة؟ ينظر الموظف القنصلي خلسةً ويهمس: "إنها صديقته. من باريس... أصلية مائة بالمائة! مُستوردة مباشرةً. أحضرها بنفسه".

قرّرنا أن ندخل المسرح ونتبع الشاب وصديقته. المقصورة التي جلسنا فيها كانت واحدة من تلك الشرفات المستديرة. لم تكن مُريحة كثيراً، لكنَّ موقعها سمح لنا بالانحناء عبر الدرابزين المنخفض وتبادل الحديث مع الجيران على اليمين واليسار.

[بعد انتهاء العرض] قوبلَ بعاصفة مسعورة من التصفيق من الجمهور. أُشعلتْ الأضواء واستطعتُ أنْ أرى دار المسرح من حولي. في المقاصير المَوزعة على الشرفات كانت أرقى سيدات المجتمع السوري يجلسنَ بأثوابهنّ الأوروبية. كان الجو متلألئاً وساحراً وكأنَّ تلك النسوة لا يجلسنَ في شُرفة بائسة من دار مسرح دمية، وإنما في واحدة من أكبر دور الأوبرا في أوروبا. وكانت النساء يعرفن كيف يرتدين تلك الكمية من المخرّمات والثروة الطائلة من المجوهرات بأسلوب جميل وطبيعي وبهيئة أرستقراطية حقيقية هادئة وتنمّ عن ثقة في النفس... ولا شك في أنَّه كان هناك بعض المغالاة من بعض النواحي تراها هنا ولا تجدها في باريس أو فيينا. وتلك السيدات كنَّ متحررات ويخرجن دون نِقاب. وقبالتنا جلسَ الشاب مع صديقته القادمة من باريس. كانا جالسينَ جنباً إلى جنب، منهمكَين في حديثٍ عادي، وقد بدا عليهما قدرٌ من الملل، كأناسٍ وقت الفراغ بالنسبة إليهم هو من قبيل الواجب الاجتماعي.

على مسافة مقصورتين إلى يميننا كانت امرأة عجوز مع ثلاث فتيات صغيرات. حيّاهم الشاب فرددن عليه بإيماءة ودّية من رؤوسهن. قال موظف القنصلية: "إنها أمه، والفتيات أخواته".

لقد وجدتُ من الغريب حقاً أنَّ يقدّم المرء صديقته بمثل تلك الجرأة. "يا إلهي، ماذا تريد؟ لا أحد يرى في ذلك أي خطأ. إنَّ الرجل يحتفظ بهذه السيدات كما يحتفظ بخيول السباق. وهذا جزء من المظهر الجيد".

"وأولئك الصديقات ألا يشتكين أبداً؟" كانت غالبيتهن يعرفن حق المعرفة تقاليد هذا البلد، والعديد منهن أتين مرات عديدة. فإذا ما انتهت العلاقة، لأي سبب كان، تتلقّى الفتاة الشابة ذات صباح مُشرق مجوهرات رائعة ورسالة صغيرة يُبلغها فيها بلغة فرنسية أنيقة أنَّ السفينة التالية تنطلق في يوم كذا وكذا. وتتضمَّن بطاقة سفر وانتقال إلى أحد مصارف باريس لتتلقّى مبلغاً مُحترماً من المال. وإلى الآن، لم يشتكِ أحد".[١]

هذا السرد لحادثة ظهرت في بيروت في وقتٍ ما خلال العقد الأول من القرن العشرين استُقطعتْ من كتاب نمساوي نُشر في عام ١٩١١ عنوانه **رحلة رومانسية إلى الشرق**، ويُقدّم بيروت كمكانٍ غير متوقَّع لجعل الأجنبي العابر يشعر بالاضطراب من طبيعة العلاقات فيه بين الجنسين وبين الطبقات الاجتماعية. ولكن ما كان غير متوقَّع على الإطلاق بالنسبة إلى المؤلف ليس غرابة أحوال المدينة أو الغموض الجنسي – وهي مجازات تقليدية في الاستشراق – بل العكس: كم هي مألوفة بصورة تثير الاضطراب. ويبدو أن بيروت، بالنسبة إلى سياح مثل ك.هـ. شتروبل، كانت "موضوع اختلاف (كان) هو نفسه تقريباً ولكن ليس تماماً"[٢]. هذا الفصل يشرع في استكشاف الأنثروبولوجيا التاريخية للبنية الاجتماعية لمدينة بيروت، والوعي الطبقي وما ترتَّب عنه من أحاديث استعمارية مصاحبة. فمن ناحية، أثبتُّ بالبرهان أنَّ النوازع الجنسية والعلاقات بين الجنسين كانت مركزية من أجل صياغة أنماط متطابقة في الطبقة المتوسطة ومن أجل الصراعات الدائرة حول النظام الأبوي وما يستتبعُ ذلك من هيمنة الذكورة في بيروت وجبل لبنان. ومن ناحية أخرى، جلبت الأحاديث حول ممارسة الجنس غير الشرعية والإفراط في ممارسة الجنس العادات الصحية الاستعمارية إلى مسرح السياسة والتخطيط المدنيين. وعلى امتداد القرن التاسع عشر انتقلت الأحاديث الاستشراقية حول مدينة بيروت من الغزو الجنسي إلى المحتوى السلوكي بينما كانت العادات الصحية الفرنسية تكافح لتجاري النمو المتسارع للمدينة والتحول الذي هدَّد صحة الجالية الأجنبية وسلامة النخبة الذكرية المحلية الراسخة. وأخيراً، أثبتُّ بالبرهان أنَّ هذا القلق الاستعماري أمدَّ النزعة الاستعمارية الفرنسية بعلم التشخيص النفسي للأمراض التي تراكمت في علم أمراض عنصري عند السوريين.

وضمن نطاق حكايات الرحلات الاستشراقية التقليدية، تُعتَبر رحلة ك. هـ. شتروبل الرومانسية سرداً خجولاً رائعاً لرحالة نمساوي في رحلة سياحية متواصلة من اسطنبول

إلى دمشق والقدس ومنها إلى مصر. وفي مشهد المسرح، المُراقب المُشارك لا يُسيطر تماماً على الأحداث التي يصفها وهو يسخر من نفسه بسبب الأساليب التي خيَّب بها السلوكُ اللامبالي لنخبة بيروت الفرانكوفونية توقعاتَه الرومانسية. وكأنَّ شتروبل وزواراً آخرين أقلّ حساسيةً كانوا يجدون صعوبة في وضع بيروت أواخر العهد العثماني على خارطة ثقافية.

إنَّ سرد شتروبل يبرز لأنَّ المؤلِّف لا يورد حكايات سفر سابقة ولا يُنشئ حديثاً مرجعياً – أثرياً عن انهيار مدنية الشرق الحالي. فكلاهما كانا من سمات السرد عند إدوارد سعيد في نقده للاستشراق: مُمثلاً "الشرق" على أنه ماضي أوروبا والآخر الأدنى، ومختزلاً إياه إلى مكان ماديّ تتحقق فيه رغبات مجلوبة. وكان جلياً أنَّ شتروبل يتمتع بعين حادة لتمييز تناقضات الحياة اليومية والطريقة التي كانت بها الظواهر العادية التي شهدها في مدن الشرق الأوسط مألوفة بشكلٍ مدهش في وسط غير مألوف. وهو يوثِّق بصفاء عظيم ازدياد رصف وسط بيروت ويتأمّلُ مرور جملٍ بوصفه وسيلة نقل رئيسية. وفي موقع آخر يُعبّر عن تأثّره برجال الشرطة الذين يوفّرون نُطاقاً آمناً للسائرين ليلاً بالتواصل بمنظومة من الصفير البارع فيما بين البقع المظلمة التي تفصل بين أعمدة نور الغاز المُقامة حديثا[٣].

هذا التمثيل للمسافات الاجتماعية، عند اختباره على خلفية مصادر تاريخية، يمكن أن يزوّد ببصيرة ذات مغزى. وفي القسم الثاني من القرن التاسع عشر، طبعت سفن بخارية منتظمة نظام النقل في البحر المتوسط بطابع صناعي، وأسس تجار بيروت منافذ لهم في أغلب مرافئ أوروبا، ووصل المهاجرون اللبنانيون إلى الأميركيتين، وتغلغل سيل منتظَم من السياحة الأوروبية من الأراضي العثمانية إلى العواصم الأوروبية، رابطاً بين وقت الفراغ ونشاط الاستمتاع الذي يتّصف به مجتمع متوسطي جديد محبّ للسفر[٤]. وأماكن مثل المسرح الجديد في ساحة البرج قبلة الأنظار في بيروت كانا مكانين شعبيين بالإضافة إلى أنهما متنافسَين في التسلية الحديثة. وقد صُنِّفتْ كمركز ليلي جديد "رائج" في نسخة عام ١٩١٠– ١٩١١ من دليل بيروت[٥]. المكان نفسه كان مشهداً قبيحاً من التخريب الأوروبي في عام ١٩١١. كانت حلقة من الماسونيين المحليين قد دعت فرقة متنقلة من الممثلين الفرنسيين لتمثّل مسرحية أوجين سو "اليهودي التائه"، وهذا أثار غضب الطلاب اليسوعيين وأغاروا على المسرح[٦].

لقد اكتشف المشهدُ الأدبيُّ الباريسي بيروتَ منذ أربعينيّات القرن التاسع عشر

وخمسينيّاته. والمراسلات بين غوستاف فلوبير وماكسيم دو كامب وجيرار دو نرفال وتيوفيل غوتييه مفعمة بإشارات بذيئة إلى ممارسة الجنس غير الشرعية في القاهرة وبيروت ومدن أخرى في الإمبراطورية العثمانية[٧]. هذا الدعامة المحليّة الموثوقة للحلقة المتروبوليتانية في بيروت كان مدير مكتب البريد الفرنسي في بيروت ورسّاماً بارزاً للرسوم الاستشراقيّة. وفي الوطن كتب فلوبير، الذي قام بزيارة روجيه كميل (١٩١٠-١٨٩٦)، "لقد اكتشفنا أنَّه ونحن من جماعة الفنانين نفسها"[٨]. لكنَّ فلوبير ودو نرفال وجدا صعوبة في "اختراق تلك الحصون المُدعّمة بقوة الأب والأم" في بيروت واشتكيا من أنَّ تلك "المغامرات (الجنسية) هنا أشدّ نُدرةً منها في القاهرة"[٩]. ولكن بعد عشر سنين فقط أصبحت الدعارة ملحوظة كمشكلة ثقافية واجتماعية بعد أن جلبت الحرب الأهلية في جبل لبنان قوى "حفظ سلام" فرنسية من آلاف الجنود. وقد غيَّر حال ما بعد الحرب الصورة الريفية، وإنْ كانت متزمتة، بطرقٍ أثّرت بعمق على العلاقات مع – وتصوُّر – الأجانب في بيروت.

على الرغم من أنَّ أحداث السفر كما سردها شتوبل هي أيضاً، طبعاً، مختلقة من ناحية كونها سرداً حِرَفيّاً، وإنْ كان مُدعّماً بالكثير من الإسناد من بحث متعدد المصادر ومطموراً في سياقٍ تاريخيّ محليّ، إلا أنها تلقي ضوءاً على التفاعل بين المدينة والغرب، المراقِب والمراقَب، التوقعات والتكيُّف. وعدم تصنيف مدن كبيروت بالنسبة إلى الأوروبيين ساهم في إحساسهم بعدم الأمان "وبأنهم ضعفاء معرّضون للخطر"[١٠]. والأسوأ بالنسبة إلى زائرنا المرتبك ليس فقط أنَّ الشرق البعيد أقرب ثقافياً من المتوقَّع بل أنَّ نخبته من التجّار يقطعون بخطى واسعة وبسهولة شديدة الفجوة الظاهرية التي تفصل الشرق عن الغرب بحيث يبدو أنَّ شبكة جنسية منتظمة كانت تعمل في زمن قيام شتروبل بزيارته. كان في وسع الزائرين العابرين أن يتخلّصوا من قلقهم بفكاهة بريئة وسخرية من الذات. ولكن، كما سأبرهن لاحقاً، شنَّ المهنيون المقيمون أمثال بوير هجوماً شاملاً وكاسحاً على الأساليب التي يعيشُ بها البيروتيون حياتهم.

تعريفات طبقيّة وجنسية

حكاية المسافر المذكورة آنفاً يتخلّلها حسد ذكري بورجوازي وحسٌّ أجنبي سائد

بالإقصاء عن مرح النخبة المحلية الصاخب والمُعفى من العقوبة "لا يسمح لهم بأن يكون لهم موطئ قدم دائم في مجتمعهم". وإشارتها إلى الصلة بين "الغربنة" والنوازع الجنسية والمعايير المزدوجة لنخبة محلية فاسدة أخلاقياً تستبق نقد القرن العشرين الماركسي للاغتراب الاقتصادي، والأفكار الرومانسية الوطنية حول التاريخ الأصلي، والأحاديث الإسلامية عن الأصالة الثقافية الملوّثة.

في بيروت كان الوعي الطبقي متداخل مع أحاديث حول العلاقة بين الجنسين والذكورة والاستعمار التبشيري منذ منتصف القرن التاسع عشر. في الحقيقة، لقد برهنت على أنه عنصر أساسي في تطور بيروت المميَّز لتصبح مدينة مرفأ كبرى تطل على البحر المتوسط، ومحور هجرة في المنطقة ونقطة انطلاق لبعثات التحضير الأوروبية والعثمانية المتنافسة على المناطق العربية من الإمبراطورية العثمانية[١١]. وتنافس المبشّرون الأوروبيون والمدارس الرسمية العثمانية في قولبة رعايا مخلصين وأميّين: حشود من موظفي الصحة العالمية يتعاونون على إعادة إعداد مساحة من التحضُّر بصراع نبيل لمنع انتشار الأوبئة والأمراض؛ وتَقاتَل المستثمرون الأوروبيون والحكّام العثمانيون والتجار الأفراد على نيل الامتيازات ومشاريع تطوير البنية التحية وتراخيص البناء العام.

يعود تاريخ بدء ارتقاء التجارة في بيروت إلى الفترة النابوليونية عندما كان رجال الأعمال البيروتيون يتجنبون نظام الاحتكار في المنطقة الذي كان يتحكّم به حكّام أقوياء يسيطرون على مرفأ عكّا ويبيعون البضائع مباشرةً لسفن التجارة البريطانية[١٢]. وفي ظل الاحتلال المصري (١٨٣١ - ١٨٤٠)، تطوَّرت مرفأ بيروت الرئيسي - وكان حكّام عكّا قد أهملوه عمداً - لكي يخدم حجم التجارة المتنامي المارّ من وإلى جبل لبنان ومنها إلى مناطق دمشق الداخلية. وفي كل عام كانت المدينة - المرفأ تجتذب آلاف المهاجرين الساعين إلى المشاركة في عجلة الاقتصاد الدائر. ووسَّع التجّار المحليون والأعيان القادمون من البلدات والمدن في المناطق العربية دائرة أعمالهم في مجال استيراد وتصدير البضائع المترفة. والأهم من ذلك كله أن بيروت أصبحت المركز التجاري لتجارة الحرير ذات الأرباح الخيالية مع أوروبا[١٣]. لقد كان تطور بيروت مذهلاً لأنَّ العائلات التي تحتكر التجارة في بيروت، وعلى الرغم من المساهمة الأوروبية الضخمة، حصدت حصّة الأسد من الثروة. وكان ينتظر بيروت مستقبل مشرق.

وقد توقّفَ النمو الاقتصادي مؤقتاً وذلك عندما اندلعت حرب ١٨٤٠ الأهلية الواسعة

النطاق في الجبال المطلّة على مدينة بيروت، وقتلت ما يقارب ٢٠٠٠٠ شخصاً وهجّرت العديد غيرهم[١٤]. وتدفق اللاجئون إلى المدينة – المرفأ بحثاً عن المأوى والمعونة الإنسانية التي تمنحها الوكالات العالمية[١٥]، ولكنَّ الصدقات لم تكن تصل إلى كل مُستحقيها. وقد دفعَ الصراع من أجل البقاء عشرات الأرامل المُعدمات والأيتام إلى الارتماء بين أحضان الجنود العاطلين والراغبين في دفع فرنك (أو خمسة قروش) مقابل إشباع شهواتهم الجنسية. وقد شكل الحضور الطويل الأمد للقوات المقيمة التي مُنعت من احتلال الشرق بفضل المناورات الدبلوماسية للمبعوثين البريطانيين والعثمانيين ضغطاً شديداً على النسيج الأخلاقي لمدينة بيروت. وقد أُصيب السكان المحليون والأجانب على قدم المساواة بالرعب أمام السلوك المنحرف للجنود وأعمالهم الطائشة المشينة والتحرّشات اليومية التي تجري في الشوارع.

وبدءاً بعام ١٨٦٠ وصاعداً أعاقَ الشعور بالقلق وبعدم الأمان الدائم الروح المتفائلة للطبقة المتوسطة الممارسة للتجارة في بيروت. والمثقفون المحليون الذين كانوا قد كبروا على الالتحاق بالمدارس التبشيرية الأبرشيّة، التي كانوا قد التحقوا بها وهم مراهقون، بدأ قلقهم يزداد بشأن مستقبل وطنهم، وأخذوا يحثّون مواطنيهم على التغلّب على الفقر والاستغلال والحقد الطائفي والتقليد التافه "للعادات الغربية"[١٦]. وإنّ مذكرات المثقف البيروتيّ المولد القاهريّ الإقامة جرجي زيدان (١٨٦١–١٩١٤) تُقدم لنا وصفاً بليغاً لظهور وعي طبقيّ. وهو يُقسِّم المجتمع البيروتي إلى ثلاث طبقات واضحة: **الخاصّة** – النخبة المتميِّزة – وتتألّف من "أعضاء الحكومة والأثرياء". هذه الطبقة تمتلك رأس المال الاقتصادي والاجتماعي وهو ما تفتقر إليه **العامّة** – الجمهور العام غير المتميِّز. واعتبر زيدان أن هذه الطبقة الدنيا هي "الرعاع، والحِرفيون، وكل الناس الآخرين ذوي المِهن اليدوية، وصغار التجّار". إنهم "المخادعون الفاسقون" و"المتشردون الكسالى" الذين يسكرون، وهم "غير متعلمين بسبب قلّة المدارس المتاحة"[١٧].

لكنَّ زيدان أصرَّ على أنه وأعضاء آخرين من الحلقات الأدبية في بيروت متميّزون عن كلا الطبقتين. لقد برزت "طبقة ثالثة (مستقلّة) بعد القلاقل (عام ١٨٦٠)" عُرِّفت بأنها نوع من الـ Bildungsburgertum – أو البورجوازية المثقّفة. بما أنهم تلقّوا تعليمهم في مدارس تبشيرية مسيحية، "خاصةً الأميركية والإنكليزية والألمانية منها... قاموا بتأسيس مدارس لكي ينشروا معرفة وثقافة أوروبا المتحضّرة والحديثة (و) صمموا على تغيير

معايير المجتمع"[١٨]. وكان الموقع الخاص لهذه الطبقة المتوسطة الناهضة من المثقفين أبعد ما يكون عن الاستقرار أو بلا منافس. وعندما كان زيدان صبياً صغيراً يجوب الشوارع كان يحتقر أفراد هذه الجماعة "لأنهم لا يتشاجرون ولا يتقاتلون ولا يشربون الخمر"[١٩]. ويتجلّى من مذكرات زيدان أنَّ هذه الجماعة البورجوازية المثقفة قد أُبعدتْ عن الأناس العاديين – أو "الأهالي" – وعن النخبة المحلية. كلتاهما اعتبرتْ أفكارهم ومظهرهم "تخرق التقاليد بشكلٍ آثم وتنمُّ عن تخنُّث وفسق".

لقد أخرسَ مجتمعٌ بيروت منتصف القرن كل انتقاد للمعايير والعادات القائمة وذلك بـ"خصي" الذين ينطقون بها – وهي إستراتيجية شائعة في المجتمعات البورجوازية. وازداد وضع الطبقة الوسطى المثقفة الصاعدة سوءاً بسبب الطريقة الغريبة ظاهرياً في الملبس والكلام والجلوس على الموائد واختلاطها بحرية مع النساء. والشبّان الذين كانوا يرتدون بنطلونات بشكلٍ خاصّ كانوا يُعتبَرون مائعين. على العكس، كان أتباع هذا الجيل الجديد من الكتّاب والمربّين "مقتنعين بأنَّ الذين يرتدون البناطيل يتمتعون بذكاء أعلى، وينطوون على معرفة أرحب، وأحكامهم أفضل من أولئك الذين يرتدون السروال"[٢٠]. لقد كانت طبقة المثقفين المبكرة في بيروت، الموصومة بتقليد الغرب وترتدي ملابس النساء، تكافح للعثور على جمهور. ولم يساعدهم كونهم أنفسهم متعصبين في وجه سلوك طبقة الإقطاع ونخبة محدثي الثراء من ناحية والطبقة الدنيا من ناحية أخرى. وكان الصحفيون والمدرسون وأعضاء مجلس بلدية المدينة دائماً يعبّرون عن ذعرهم وقلقهم حول مستقبل المدينة والطبقات الدنيا والمتشردين الذين تجتذبهم المدينة المتعاظمة. في عام ١٨٦٠ عبَّر بطرس البستاني عن خشيته من أن ينفجر ذلك "البركان الرهيب" من جديد. وحذَّر خليل خوري، محرّر أول صحيفة في بيروت، من أنَّ بيروت "مصابة بأعداد تتزايد من الرعاع السفلة 'الأسافل والأجلاف' الذين تلفظهم السفن الأجنبية، وعبّر عن أمله في أنَّ التشديد في ضبط إجازات المرور سوف يُنظّف بيروت من الحثالة البشرية (للتنظيف من الأوباش)".[٢١]

بعد عام ١٨٦٠ سيطر الخوف وهيمنة الشيطان على قلب مشروع الحداثة البورجوازي البيروتي. وبدءاً بسبعينيّات ذلك القرن فصاعداً أصبحت الصحف الجديدة تفيض بالتحذير من شيوع البطالة ولعب القمار والتشاجر في ساعات متأخرة من الليل بوصفها ظواهر مضرّة بإنتاج المجتمع، وبالتالي هي نشاطات غير مسؤولة وغير أخلاقية، ودائماً تشكّل

سبباً ضمنياً لعودة الصراع الطائفي. ومع نهاية القرن التاسع عشر كان جمهور المثقفين قد أصبح يشكّل طبقةً اجتماعية مؤثّرة بحق لأنهم احتلوا نظام الثقافة المحلي في بيروت ووسائل الإعلام العربي المكتوب. لقد كان للمدارس والصحف أثر هائل على الثقافة المدينية بعد عام ١٨٦٠. وبوصفها المؤسسات الجديدة للإنتاج الثقافي، وأفكار الصالح العام وتطوير الذات، فقد عملت على زعزعة أعراف النخبة حول النظام الأبوي وتحدّت أولئك بين الأهالي الذين سعوا إلى التحرُّر الاجتماعي عبر سياسة طائفية[٢٢].

الحب وشرف العائلة

نتيجة لتلك للقوى الاجتماعية المضطربة والأحاديث المتمردة، كانت بيروت مع بداية القرن الجديد مملوءة باللقاءات والتجمعات غير المتوقعة. كانت مكاناً مدمّراً لا يصلح للسكنى، حيث القيم السائدة تتعرَّض للتهديد عند كل منعطف طريق وعلى أعمدة كل الصحف. الطلاب، العائلات، الزوار، وموظفو الحكومة كانوا على الدوام مجبرين على إعادة تنظيم معارفهم التقليدية.

التوتر السائد بين طموحات البورجوازية المثقفة من جهة والشك العام والتصنيفات الاجتماعية المُزعزعَة من جهة أخرى كان أصعب بالنسبة إلى أولئك الذين حاولوا أن يغيّروا انتماءهم الاجتماعي أو يتجاوزوا محطتهم، وكذلك على العالة، خاصةً النساء والمراهقين. ومصير نجلاء أرسلان مثال على ذلك[٢٣]. فقد ولِدَتْ في الشويفات حوالي عام ١٨٧٠، وهي الموطن السلفي لعشيرة أرسلان في جبال الشوف المطلة على مدينة بيروت. وكانت الطفل الوحيد لفرع أقلّ أهميةً من العائلة، والداها "أرادا أن يبذلا أقصى الجهود ليوفّرا لها ثقافة جيدة وتنشئتها تنشئة محترمة"[٢٤]. ولكن عندما خرجت أحداثٌ معيّنة وقعت لابنتهما الحبيبة إلى العلن، وجدت المرأة الشابة نفسها عرضةً لشبكة من النظام الأبوي والفضيلة والشرف بالإضافة إلى التوترات المتّسعة بين المدينة والجبل.

فبينما كانت تتلقّى تعليمها في المدرسة العازارية قابلت أمين مجيد ووقعت في حبه، وكان قريباً لها من جهة الأب ويدرس في الكلية اليسوعية في بيروت. ونجحا بصورةٍ ما في الإبقاء على سرّية علاقتهما إلى أن قرّرا الزواج في عام ١٨٩٣. وعلى الرغم من أنهما لم يستشيرا أهليهما، كان لديهما سبب وجيه للأمل في أنْ يوافق أهلهما بما أنَّ ذلك

يتّفق مع تقليد زواج الأقارب. ولكن بدل ذلك، سارت الأمور بشكل سيئ بالنسبة إلى أمين وخاصةً بالنسبة إلى نجلاء. فوالدها، خليل، شعر أنَّ ابنته خانته لأنه كان قد أعطى وعداً بتزويجها لابن رئيس العشيرة ذي النفوذ السياسي القوي، مصطفى أرسلان، وقرّر والدها أن يكسر من عزيمتها بوضعها تحت الإقامة الجبرية في المنزل. وعندما أُسِرتْ من جديد بعد محاولة جريئة للهرب قام عمّها بتعذيبها بالقيام بتمثيلية إعدام ساخرة لابن غريمه، أمين مجيد[٢٥].

شعر والدها بمهانة شديدة بسبب جحود ابنته وندم لأنه أرسلها لتتعلم في مدرسة تبشيرية جعلها "تأثيرها المغوي" تقع في حب "مُقلِّد للأساليب الأوروبية"[٢٦]. لقد تحدّتْ بسلوكها سلطة أبيها، وعرَّضتْ سمعة العائلة للخطر، وأيضاً - بفشلها في تشريفه بـ"موافقة السيد النبيل" - تحدَّت ذكورته. ونجلاء من ناحيتها نجحت بصورة ما في تقديم التماس إلى السلطان في اسطنبول تتوسل إليه فيه أنْ يتدخل عملياً لفكّ سجنها غير القانوني:

> أنا في الخامسة والعشرين من عمري وراشدة. ومع ذلك تصرّ عائلتي على تزويجي من شخصٍ لا أرغب في الزواج منه. ليس لي من ملاذٍ أو معينٍ إلا جلالتكم المهيب والعطوف. أرجوك أنقذني من عذابي واضطهاديَ اللذين أرزح تحتهما ويحددان حياتي لمجرد رغبتي في أمرٍ يتوافق تماماً مع الشريعة![٢٧]

إنَّ مشكلة نجلاء هي أنَّ عمّها، مصطفى أرسلان، لم يكن فقط حيواناً شوفينياً بل أيضاً أحد أعمدة التوازن الدقيق الهام للقوة التي تمثّلت في حكومة جبل لبنان ما بعد الحرب - بعبارة أخرى، ما كان يمكن حتى لحاكم عثماني أن يخاطر بإبعاده من أجل امرأة شابة متمردة[٢٨]. وبعد عام من الاحتجاز في أعالي جبال الشوف انتشر خبر في بيروت مفاده أنَّ نجلاء تعاني من اضطهادٍ جسدي وعقلي. وأخيراً قرَّر الحاكم نعوم باشا، مضطراً إلى التصرُّف على مضض بعد تعرّضه للضغط ولشعوره بالرعب من المنعطف الذي اتّخذته الأحداث، أن يقوم بعملٍ ما، فأمر بإطلاق سراحها وأجبر والد نجلاء المذهول على الموافقة على زواجها. ولكن هذه المرة كانت نجلاء "تحمل علامات الإصابة باضطرابٍ نفسي" جعلها غير مؤهّلة عقلياً.

لقد تحولت قصّتها إلى حالة طبيّة، وبالمعنى الأوسع سبباً للنزاع بين سلطة العائلة وصالح الدولة. وعلى الرغم من أنَّ نعوم باشا رفض أن يتدخّل في "التقاليد المحليّة" للمجتمع الدرزي في أول مراحل هذه القضية، إلا أنه أمر الآن أن تُخرَج من حبس العائلة وتُسلَّم كمريضة وتوضع تحت الرعاية الطبيّة للدولة. وأُرسلت بالسفينة إلى اسطنبول حيث قام السلطان شخصياً بالسهر على راحة الأميرة الريفية وشُخِّصت حالتها على أنها "مَسّ"، وأُخذت إلى أكبر مستشفى للأمراض العقلية في اسطنبول. واختفت القضية في غياهب الأرشيف العثماني ورافق اختفاءها صمت نجلاء أرسلان. وكان والدها قد آمن بأنَّ الثقافة هي المفتاح إلى تحقيق نجلاء ذاتها، لكنه لم يتوقَّع أن تستخدم تلك الثقافة ضد السلطة والاستقلالية اللتين وهبتهما له سلالته الإقطاعية. ومن وجهة نظر الابنة، فإنَّ الهيمنة "السحيقة في القِدم" لنظام زواج الأقارب أثبتت ادّعائها الكاذب لصالح تحكم النظام الأبوي في الزواج لأنَّ الحبيب في حالتها كان قريباً من ناحية الأب ولذلك فهو مناسب تماماً بالمعنى التقليدي. إن النظام التمييزي الذكوري، الذي انبثق حين أدخل القانونُ العثماني النظامَ الإقطاعي لوراثة ملكيّة الأراضي، قد تكيّف مع الشروط الرأسمالية البادية غير مستقرة وعابرة والتي وصفها كتاب **نهاية قرن بيروت**. لعلَّ نجلاء كانت من أول جيل نسائي وقع ضحية فشل طبقة بيروت الوسطى في التحرُّر من إملاء مؤسسة "الخاصّة"، عندما نجحت هذه الأخيرة، المؤلَّفة من "أرستقراطيي المناصب" المُكتشَفة من جديد، في استيعاب طموحات البورجوازية داخل قاعدة سلطتها. ولعله أيضاً انعكاس لصورة "أرستقراطيّة المناصب" الواضحة والمُجازة من الدولة، التي تتنافس لاحتلال مناصب في المجلس التنفيذي، في محافظة جبل لبنان ما بعد الحرب[٢٩].

بالنسبة إلى الأب، هذا الحادث المأساوي دلَّ على الأزمة الشخصية العميقة التي ولَّدها جو بيروت أواخر القرن بالنسبة إلى العديد من الآباء. فمن ناحية، لاحظ مهنيون أمثال خليل أنَّ مستقبل أولادهم في عالم متغيِّر يكمن في التجارة والعِلم، ومن ناحية أخرى، أثبتت التجارة والثقافة الأوروبيان أَنهما متقلّبتان وتؤديان إلى آثارٍ جانبية لا يؤمَنُ جانبها. وآباءٌ كخليل أرسلان وقعوا في فخ "أوهام الممكن"[٣٠]. وبصورة عامة أكثر، فإنَّ قضية نجلاء استبقتْ المزيد من تقديم الضحايا المُنظَّم المتأصل في العلاقة غير المتينة بين الدولة اللبنانية والأقنعة الجديد للنظام الأبوي التقليدي المحلي.

مصادر قلق استعماري فرنسي

أثبتَ خليل أرسلان بالبرهان، في رسالة بعث بها إلى الباب العالي، أنَّ أحد الأسباب الرئيسية لرفضه زواج ابنته من أمين مجيد بشدّة هو تلقّي هذا الأخير تثقيفه من الكلية التبشيرية اليسوعية. هذه التهمة أثارت شكوكاً حول وجود ازدواجية ثقافية واضطراب عقلي. ولعلَّ موظفي الحكومة العثمانية الذين تعاملوا مع قضية نجلاء أرسلان قبلوا، أو لم يقبلوا، هذا التفسير. فوضَعُ اللوم على الرغبات الأوروبية في ارتكاب أعمال جور أساسية أعمق وإثارة مشاكل شخصية كان بلا شك وسيلة شائعة لجعل الحكومة الإمبراطورية في اسطنبول تقف إلى جانبك، وكان التأثير التبشيري يُعتبر تهديداً خطيراً لسيادة الدولة العثمانية[٣١].

في مكان كبيروت وزمان كنهاية القرن يتطلَّب هذا التشبيه للمكائد الخلفية الأوروبية الذي يلوحُ دائماً في الأفق تأملاً نقدياً. وأنا أبيِّن أننا إذا اعتبرنا الحضور الأوروبي ليس كصراع خارجي أو متزامن أو اجتماعي بل كحضور أساسي ومُتصل بها، فإنَّ الطبيعة المستقِرّة المزعومة والحضور الكليّ للمشروع الاستعماري في الشرق يتلاشى بسرعة. وقد ناقش أسامة مقدسي هذا ببلاغة في قضية المبشّرين البروتستانت[٣٢]. وهو ليس أقلّ صلةً بالموضوع في القضية البديلة نسبياً للاستعمار الكاثوليكي، خاصةً منذ أن كان موقع اليسوعيين في فرنسا غالباً أقلّ أماناً وانحيازاً إلى مراكز القوى المدينيّة من الإرساليات التبشيرية البروتستانتية المختلفة في بريطانيا والولايات المتحدة[٣٣]. وقبل أن يصبح لبنان رسمياً منتدباً من قِبَل فرنسا بقرار من عصبة الأمم في عام ١٩٢٠، تجلّى الاستعمار الفرنسي بأساليب متنوعة وغيَّر شكله مرات متعددة. والتدخُّل الفرنسي العنيف الرئيسي في بيروت وجبل لبنان كان عبر إرسالية اليسوعيين التي عادت إلى الشرق في عام ١٨٣١ بعد غياب دام ستين عاماً[٣٤]. كانت بصمتهم ثقافية في العموم ودينية خاصةً. وكان عملهم الثقافي، الموجّه خاصةً إلى المجتمع الماروني، قد أسّس منذ زمن طويل السبيل الأمثل لمخططات فرنسا الاستعمارية، وبلغ ذروته في عام ١٨٨١ عندما منح الفاتيكان الختم الباباوي لجامعة القديس يوسف[٣٥]. فإذا كان لم يتم التخلّي عن هذه القناة التبشيرية تماماً واستمرت قوية عبر النصيب الفرنسي من إنتاج الحرير اللبناني، فإنَّ السياسة العنيدة لاحتلال الشرق بعد الحرب الأهلية في عام ١٨٦٠ باتت بقيادة دوائر عسكرية. ومع

اقتراب نهاية القرن انتهى الدور المهيمن لليسوعيين على الأرض مع القلق بشأن التنافس الاقتصادي مع بريطانيا حول الاستثمار في منطقة بلاد الشام برمّتها[٣٦]. وضاعفت مشاريع إنشاء الموانئ وسكك الحديد وحافلات ترام وشبكات الطرق والإضاءة بالغاز من وتيرة دوران عجلة الاقتصاد إلى درجة أنها قلّلت من شأن الالتزام الكاثوليكي التقليدي لـ"جبل لبنان".

وخلال السنوات الخمس عشرة الأخيرة من القرن التاسع عشر وفّر الطب والصحة العامة منفذاً هاماً آخر لم يكن حتى ذلك الحين قد حظي بالاهتمام للتدخُّل الاستعماري الفرنسي في الشرق. والمعالم الخاصة لهذا النوع الجديد من التدخُّل كانت ذات طبيعة مختلفة كل الاختلاف عن حب البشر التبشيري والمعونة الطارئة التي كانت في محلها في عام ١٨٦٠. ويُعتبر تأسيس كلية الطب الفرنسية في جامعة القديس يوسف عام ١٨٨٣ مدخل الموظفين الفرنسيون إلى عالم السيطرة. وبدأوا بالمشاركة بإجراء استطلاعات الصحة العامة وبالمهام الخاصة التي أُرسلت إلى الأقاليم العربية من الإمبراطورية العثمانية. لكنَّ الأهمّ بالنسبة إلى تحليلنا للقلق الاستعماري الفرنسي في بيروت نهاية القرن أنهم أرفقوا تقارير كتقرير بنوا بوييه "أحوال العادات الصحية في بيروت"، الذي نُشر في ليون عام ١٨٩٧.

استطلاع بوييه عن بيروت يستحق أن نوليه انتباهاً خاصاً لأنه يُعتبر منعطفاً جديداً في الاستعمار الفرنسي في بلاد الشرق[٣٧]. فبالنسبة إلى بوييه، اندمجت الاهتمامات الثقافية والاقتصادية أو تطورت لتتحول إلى تدخّل بيولوجيّ وعلميّ في المدينة ككل – تداخلت فيه النوازع الجنسية والعرقيّة كجراثيم عجز متأصّل عن التلاؤم مع الحداثة الغربية. وقد جاء الدكتور بنوا بوييه إلى بيروت حاملاً توصيات قوية من هوسبيس سيفيل دو ليون حيث تخرّجَ في عام ١٨٨١. هذه المدينة كانت ترتبط منذ زمنٍ بعيد بتجارة الحرير اللبناني وبالإرسالية التبشيرية اليسوعية خلال الفترة العثمانية، "وستلعب لاحقاً دوراً أساسياً في إقناع البرلمان الفرنسي بانتداب سوريا ولبنان بعد الحرب العالمية الأولى"[٣٨]. ومن المهم أن نلاحظ أنه لا هو ولا خلفاوءه في كلية الطب الفرنسية كانوا مختصين بالطب الاستوائي – وهو شرط لازم للأطباء الفرنسيين المُعدّين للخدمة في المستعمرات الأنأى. وقد استُخدم كبروفسور في علم المداواة والسلوك الصحي وخدمَ في مدينة بيروت من ١٨٨٩ إلى ١٨٩٧. ولاحقاً تابع عددٌ من تلاميذه الأطباء المحليين، الذين ساعدوه في

إجراء بحث في المناخ والإحصاء المرضي، واحتلوا مناصب طبيّة بجدارة[٣٩]. وقد خدمَ بوييه في لجنة عام ١٨٩٥ لتحديد سبب انتشار مرض التيفوئيد القاتل في ذلك العام؛ وبعد ذلك بعام، ونزولاً عند طلب الحاكم العثماني، أرفق مقالته "أوضاع العادات الصحية".

هذا الموجز المختصر لمسيرة حياة بوييه المهنية يعطينا لمحة عن المكانة التي احتلتها مدينة بيروت داخل الدائرة الإمبراطورية الفرنسية. إنه يعكس التصورات التي كان العديد من الفرنسيين يحملونها عن تلك المدينة في أواخر العهد العثماني بوصفها مألوفة بصورة مدهشة لكنها – وبطرق غير متوقَّعة – مكان مختلف. وأعتقد أنَّ هذه الازدواجية بالتحديد هي التي أدّت إلى تلك التهم والادّعاءات التي وجّهها مؤلّف "واقع أحوال العادات الصحية في مدينة بيروت" إلى النوازع الجنسية والأحوال النفسية والمَرَضيّة "السورية/الشرقية".

قبل أن أنقّب في النص نفسه، من المهم أن نلاحظ أنَّ الحاكم العثماني كان قد كلَّف بوييه بتقديم التقرير ومنحه جواز المرور اللازم إلى كل المنازل الخاصة والمنشآت العامة الضرورية. بعبارة أخرى، ينبغي أيضاً فهم مقالة "أوضاع العادات الصحية" في سياق الإصلاحات المدينية في ظلّ حكم السلطان عبد الحميد الثاني. وكانت الحكومة العثمانية قد أسّست منذ زمنٍ بعيد النظام الصحي في الإمبراطورية. وفي ثلاثينيّات وأربعينيّات ذلك القرن أنشأت وفرضت الحجر الصحي من الموصل إلى مكّة، وحوّلت الإمبراطورية العثمانية بفعاليّة إلى حصن أوروبا الشرقي في وجه تلك الأوبئة التي ظهرت في الشرق الأبعد[٤٠]. واستطاع العثمانيون، بدعم من مستشارين أوروبيين، قهر الطاعون، وبحلول عام ١٨٨١ خلّصت البلدية مدينة بيروت من الكوليرا[٤١].

إن مقالة "أوضاع العادات الصحية" هي استطلاع من ١٧٤ صفحة للمخاطر الصحية والأمراض في بيروت وخارجها. ويحتوي بضع صور ولكن كتاب بوييه، خلافاً لمؤلفات العديد من المندوبين الأوروبيين الآخرين في بلاد الشام والشرق الأوسط عموماً، لا يحتوي على صور لنساء شبه عاريات "من السكان الأصليين المنحطين" أو "النبلاء الغريبي الأطوار"، ولكننا نجد رسوماً توضيحية لآلات تالفة مرميّة "في وضعية فنيّة"، ونظام صرف، ورموزَ المنزل "الصحيّ" وخريطةً لمدينة بيروت. وبوييه لم يكن مدفوعاً برغباتٍ شبقة ولا بغزواتٍ جنسية على طريقة فلوبير وغوتييه ودو نرفال. كان الاحتواء هو مهمته الشاملة: حاويات مختومة من البراز الإنساني، اعتدال المتع الإنسانية وعاهرات معزولات في مناطق يضبطها رجال الشرطة أمنياً ومُنارة بالضوء الأحمر. وتجد الخوف

العميق من الإفراط والتطرُّف يزحف على كل صفحة من تقرير بوييه.

لقد أصرَّ المؤلِّف على أنَّ أحياء بيروت الجديدة تتطلَّب إجراء جراحة تجميلية لها إذا أُريدَ لها أنْ تعيش عمرها الافتراضي لتصبح مدينة عظيمة حقاً. وعموماً، لقد قامت البلدية بعملٍ جيد، كما علَّقَ بوييه، لكنها فشلتْ في اتّخاذ الخطوات الصارمة الضرورية في "المدينة العتيقة المتفسّخة". وحده "نزع الأحشاء (**Eventration**) الكامل جدير بتحرير بيروت من السلاسل المدينية 'وتضاهي' مدن أوروبا العظمى"[٤٢]. هذه العبارة الجديرة بهاوسمَن[٤٣] وُصفت بها مدينة بيروت بعد سبع سنوات فقط من نشر **مذكرات** مدير شرطة باريس السيئ السمعة. وأن يؤيِّد مختص بالوسائل الصحية، وليس مُخطط مدن حديث أو رجل عسكري، انتزاع أحشاء بيروت، يوحي بأنَّه كانت هناك منذ القرن التاسع عشر صِلة أيديولوجية ومؤسساتية وثيقة بين الصحة العامة وتخطيط المدن. في الحقيقة، إنَّ هاوسمَنْ نفسه استخدم تعبير "انتزاع الأحشاء" عندما أشار إلى شق جادّات واسعة تخترق الأحياء الكثيفة السكان والفرعية في باريس القرون الوسطى.

إنَّ دراسة دور اختصاصيي الصحة العامة في تطوير المدن قد تبدو غير ممتعة وغريبة وتافهة. ولكن دعونا نتذكّر وصف دومينيك لابورت العدواني لشخصية مسؤول الصحة العامة بأنه "مُرافق أمير في حضارة بورجوازية":

> إنَّ مسؤول الصحة بطل. إنه يقهر أشدّ الأحشاء إثارةً للاشمئزاز، ويرفع كُمّي قميصه، ويعالج المجرور. إنه يواجه الرائحة القذرة الشنيعة ويتكلم عن ذلك الشيء الذي لا يمكن لأي شخص آخر أن يتكلّم عنه.... هو وحده يتحدث عنه... ما الذي يدفعهم إلى الحديث برصانة شديدة عن "ثورة تصريف المجاري"، ويلحُّون من أجل إقامة أنظمة تفريغ، ووسائل خاصة للنقل، ووصفات للتنظيف؟ لم يتوقعوا أقلّ من اجتثاث كل الأمراض، وأيضاً، في أحسن الأحوال، ضمان سواد تناغُم عالمي أبدي. وتدفقت المقالات والتقارير مشحونة بإيمانٍ قوي. ولم يساور أياً من أولئك الثوريين الأبطال الشك ولو للحظة في أنَّ اختراعه للفاصل، وجهاز التهوية، وشكل جديد لوعاء المرحاض، أو مبولة متنقلة سيُغيِّر مستقبل البشرية.[٤٤]

إذا استثنينا السخرية اللاذعة نرى أنَّ لابورت تُثير نقطة أساسية حول نوع جديد من حماسة

بوييه شبه التبشيرية ومدخلاً مدينياً شاملاً غير مسبوق للتدخل الاستعماري. ويُلاحظ ميشيل فوكو (١٩٧٨) أنَّ كرّاسة بوييه تحتوي أول تمثيل سياسي - بيولوجي نظامي لبيروت. ويناقش بوييه، مع ولع بالدراما الرؤيوية، لصالح التكنولوجيا السياسية التي تدكّ أوجه الحياة الإنسانية كلها - بدءاً بنظام الحمية إلى عادات النوم؛ من التخطيط للمدن إلى التخطيط لإنشاء عائلة - ثم ينتقل إلى مجال معرفة/قوة الدولة، ويُبرزها، ويعمل عليها، ويُغيِّرها لصالح صحة المجتمع بأكمله. احتاج الأمر إلى تحريك حشود من الأطباء والمهندسين والمُحققين ومهندسي العمارة (و) الإداريين للقيام بالمسح الإحصائي للسكان النشطين جنسياً[٤٥]. وبما أنَّ بوييه عمل عن قرب مع السلطات العثمانية، فقد أصبحت الدولة حامية عمليات تنظيف المجتمع من أجل منع أشباح الانحطاط البيولوجي و/أو الثقافي التي سادت القرن التاسع عشر.

لقد جسّدت رواية بوييه توتّرات نهاية القرن بين المعرفة العلمية والسلطة العلمانية والسلطة الإمبراطورية، هذا من ناحية، والهشاشة المادية والقلق الاستعماري والشعور بعدم الأمان البورجوازي من ناحية أخرى. وفي حين أنَّ مبشريّ أوائل القرن التاسع عشر فهموا المرض على أنه التجسيد المادي لخطأ ميتافيزيقي، وانعكاس سطحي لمرض روحي أعمق، إلا أنَّ المرض، في الفترة الأخيرة من الحكم العثماني، نُقل إلى إطار طبي - حيوي. وكان المرض لا يزال حكاية أخلاقية ينشأ المرض الجسدي فيها من خطأ متأصّل، لكنَّ منبع ذلك الخطأ انتقل من المجال الميتافيزيقي إلى العلمي. وكنظرائه في الكلية البروتستانتية السورية قدَّم بوييه تفسيرات لها جذور في المعرفة العلمانية وأثارت مع ذلك سبباً يعصى على النطق. وفي حالة بوييه هذا السبب كانت له جذور في علم النفس.

الفصل الخامس من كراسة بوييه، "عن الأمراض في بيروت"، يزوّدنا بتصنيف من عشر صفحات للأمراض والعلل التي يتكرر ظهورها، وسجّلها بوييه مع زملائه. وقد دمجَ بوييه أفكاراً أوروبية عن الطبقة الاجتماعية ونوع الجنس في تصويره العرقي لـ"الشرقيين". وهذا يبرز بوضوح أشدّ في رسمه لمرض السل، وهو النقطة المركزية في تصويره للأمراض في بيروت[٤٦]. وقد بدا تفاقمه الاستثنائي في سوريا أمراً غريباً لبوييه وزملائه. ففي عام ١٨٤٧ أعلن الدكتور سوكويه، الفرنسي الذي أدار الحجر الصحي في سوريا مدة طويلة، أنَّ مرض السل لم يكن "معروفاً حقاً" في بلده. وزيادةً على ذلك، اعتقد بوييه أنَّ مرض الملاريا المتفشي في سوريا كان ينبغي أن يقيِّد عدد الإصابات بالسل في أدناه. وقد سجَّل ما يقارب

٣٠٠٠ حالة مالاريا في عام ١٨٩٦. وكان على بوييه أن يفتش عن الإجابة في مكانٍ آخر. وقد عثر على إجابته في "الأحوال الاجتماعية السائدة"[٤٧]. الشيء الأولي بين تلك الأحوال الاجتماعية كان "الحالة النفسية للسوريين". وبلجوئه إلى علم النفس صالحَ بين جدل منتصف القرن التاسع عشر المتعلق بالعاطفية والشغف وفكرة العدوى، التي احتلت مكان الصدارة مع حلول نهاية القرن. ويكتب بوييه قائلاً:

> إذا وضعنا في حسباننا شرب الكحول، والإفراط في التناسل، والسهر الطويل، والولع بالمقامرة، ومناورات الاستمناء - التي تتكرر حتى خمس عشرة مرة في اليوم الواحد [حسب مقالة موجودة] - لن نُدهَش إذا ما تجلّى ذات يوم البؤس النفسي لأولئك الشبان المنهكين، المرهقين من الحرارة الدائمة والجوع المزمن، على هيئة انتشار عدوى السل.[٤٨]

الإفراط الشخصي كان ينعكس على الشؤون المادية:

> يحب السوري، بما أنه شرقيّ، الرفاهية والفخامة والاحتفال. ويحظى منه المظهر الخارجي والتفاخر بالثروة بانتباهٍ خاص. وفوق ذلك كله، يعيش السوري للاستعراض؛ لا شيء يعزُّ عليه ليجذب به إعجاب جاره.[٤٩]

أفراد عائلة مجتمع النخبة من الشبان شُخِّصتْ حالتهم بأنهم معرّضون خاصةً للإصابة بالسل والتأورب الواضحين. ومن الراتب البالغ ٥٠ فرنكاً، كانوا يُنفقون ١٥ فرنكاً منه على السجائر الغالية، "وفي كل يوم أحد يخرجون في موكب من العربات أو على صهوات جيادهم مرتدين البذلات الرسمية ليُماشوا بها الطموحات البورجوازية. ولكي يُحافظوا على مكانتهم، يعملون على ابتزاز أهاليهم واستهلاكهم في حين يوفّرون بالحِمية الصحيّة"[٥٠]. والشباب البيروتي يعيش فوق مستواه الاجتماعي، في النفقات وفي المظهر الاجتماعي. ومسلولو بوييه كانوا قد شاركوا في العديد من متع مدينة بيروت، أو بعبارة أخرى، كانوا ببساطة "مُغالين" في التشبُّه بالغرب لصالحهم. كان "الشرقي" البيروتي موجوداً في مساحة عتبة الشعور الوهمية بين قبل الحداثة الشرقية والتغيرات الاجتماعية المعاصرة الواقعية للمدينة.

لقد رأى بوييه مرض السل، مثل الهستريا والإرهاق العصبي، كأعراض جسدية

لأمراض اجتماعية ذات أسس أنثوية واضحة. وهذا فسّرَ سبب وقوع "الشرقيين" ضحايا المرضً – وأيضاً سبب تعرُّض النساء لخطر أعظم هو اضطرابات تصيب الجهاز العصبي. وأوضاعهم يعود سببها إلى حدٍّ بعيد إلى تأثيرات "الأخلاقيات الجديدة الأقلّ تشدّداً بصورة أو بأخرى، والانهماك بالأمور المادية والفساد الخُلُقي الذي كانت النساء أكثر عرضةً له لكي يُشبعنَ نزوة أجسادهن". ويتابع: وهذه الأوضاع الجديدة "تقودنا إلى توقُّع زيادة في ظواهر الهستريا تلك"[٥١]. ولم يصوِّر لنا بوييه تعرُّض جسد المرأة للكبت خلف الحجاب أو من تحت مشدّ الخصر، ولا سجن المرأة داخل سجون الحريم، كسببٍ أساسيّ للتسبُّب بالهستريا، بل على العكس: بل إنَّ، ويا للدهشة، المغالاة في الحريةٍ والفراغ هما اللذان كانا يعرّضان المرأة البيروتية للتعرُّض للمرض.

في سرد بوييه العلمي عومل الجسد "السوري/الشرقي" كأنه شعب بيروت بأكمله، والسلوك الجنسي "غير السويّ" والعادات الفردية عكست عيوباً أكبر في الجهاز الاجتماعي. هنا، هوس المختص بالسلوك الصحي بالنظافة ما هو إلا تجسيد لقلق أعمق بشأن الصلة الوثيقة بين السكان المحليين والجاليات الأوروبية التي لم تعد مؤلَّفة من "الرواد" – قناصل ومبشرين وتجّار. وطِبقاً لإحصاءات قنصلية ارتفع عدد سكان "المستعمرة" الفرنسية وحدها من ٦٠٠ إلى ١٤٠٠ بين عاميّ ١٨٩١ و١٨٩٧[٥٢].

خلافاً للمدن الاستعمارية في شمال أفريقيا، لم يستقر الأجانب في بيروت في مدينة موازية صُمّمت خصيصاً بعيدة عن السكان المحليين. فالدبلوماسيون والقساوسة والأطباء ورجال الأعمال استأجروا طوابق أو أبنية كاملة من مُلاّك في مناطق سكنية مجاورة للمدينة القديمة. وعلى الرغم من أنَّ أولئك السكّان كانوا يميلون إلى أن يكونوا بالقرب من التسهيلات الثقافية في الأحياء المحترمة، مثل زقاق البلاط والأشرفيّة، إلا أنَّ الأجانب غالباً ما عاشوا على الحواف الجغرافيّة لرأس بيروت وعلى أطراف المواقع المحترمة. وخلف الملاهي الساحلية ومناطق الفنادق في الزيتونة، مثلاً، التي اكتسبت مع نهاية القرن سمعة كونها منطقة قصف ليلي، يقع أكثف تجمُّع للقناصل الأجنبية في المدينة[٥٣]. إنَّ تأسيس إقليم بيروت في عام ١٨٨٨ ولَّد هجمة استثمارات حقيقية داخل بيروت: ووُسِّع المرفأ، وارتفعت أبنية مجمّعات الأسواق الضخمة على طول واجهة المرفأ، ومُدَّ خط حديدي إلى دمشق وخطوط أخرى من أجل حافلات الترام[٥٤]. وكنتيجة ملموسة لذلك وصلت العمالة الأوروبية الذكرية إلى بيروت، خاصةً المقاولون الفرنسيون في إحدى

شركات البناء والضمان التي كانت أعدادها في ازدياد. مئات المهندسين والمحاسبين، ناهيك عن أعداد لا تحصى من غير المسؤولين، انتقلوا إلى بيروت للعمل.

الفصل الخامس من كرّاسة بوييه، الذي ينتهي بمقطع عن "معدّل الوفيات ونسبة الأمراض بين الفرنسيين"، يُعبّر عن تنامي الإحساس بالهشاشة في المؤسسات الأجنبية في بيروت: ظهور الأجانب من غير النخبة الذين يختلطون بالطبقات المحلية الدنيا ويشاركون في الممارسات الجنسية وفي جلسات شرب الخمر. والأجانب أنصاف المهرة والعمالة الوضيعة أشدّ عرضةً للمخاطر الصحية نتيجة ظروف المناخ المتطرفة. وعلى الرغم من أنَّ "بيروت لا تجد أي صعوبة في التكيُّف" و"تأقلم العرق [الفرنسي؟] مثالي"، تتضاعف بين عمال البناء – "حتى بين كبار العمال والمهندسين المنهمكين في الإشراف على العمل وإدارته" – الأمراض المعدية كحمّى التيفوئيد والملاريا. وكان مصدر قلق صريح بين أخصائي العادات الصحية والمشروع العام لامتداد الإمبراطورية داخل الشرق أن يكون مرض السل في "المستعمرة الفرنسية" – كما بين "السكان المحليين" – السبب الأكثر شيوعاً للموت. لذلك ذكَّر بوييه قرّاءه بأنه إذا أراد الفرنسيون "أن يطول مقامهم في سوريا، فعليهم أن يعيشوا حياةً خالية من الإفراط والإرهاق في العمل"[٥٥]. وهذا يعيدنا إلى قضية الدعارة التي عرّفها بوييه بأنها مشكلة مدينية خطيرة لأنَّ المواخير الموجودة المرخّصة رسمياً، Maisons de tolerance، ليست معزولة بالقدر الكافي ولا معيَّنة بحدود يميِّزها عن باقي أنحاء المدينة. زيادةً على ذلك، العديد من العاهرات يعشن في أماكن أخرى بين أناسٍ "محترمين" ولا يأتين إلى العمل إلا في المساء[٥٦].

بعد توسيع ميناء بيروت، في عام ١٨٩٥، انتقل بعض الـMaisons de tolerance إلى مركز المدينة الإداري والتجاري الذي يزداد نمواً. وطبقاً لشخص كان ذات مرة رئيساً لنقابة الحمّالين، "تأسَّس السوق، كما يسمّى منذ ذلك الحين، في سوق الخمامير [سوق بيع الخمور]، بين السراي الصغير والميناء شرق مقبرة المسلمين"[٥٧]. وفي نحو تلك الفترة هُدِمتْ المقبرة من أجل تطوير تسهيلات المرفأ الموسَّع[٥٨]. ومع عودة الجيش الفرنسي في عام ١٩٢٠ انتقلت الـ Maison de tolerance إلى منطقة كانت حينئذ معروفة شعبياً بـ"ورا البنك" ("خلف المصرف") أو المنشيّة خلف مبنى المصرف العثماني السابق مباشرةً إلى الشرق من ساحة البرج. وطبقاً لرواية بيروتي عجوز، "ارتفع عدد العاهرات (المومسات) إلى ما يقرب من ٨٥٠ امرأة عربية من سوريا وفلسطين ولبنان وليس أقل

من ٤٠٠ فتاة أجنبية – يونانية، وتركية وفرنسية".

التطورات التي حدثت أثارت قلق أطباء الصحة الذين وجدوا أنفسهم على خط المواجهة الأول ضد انتقال الأمراض من آسيا إلى أوروبا. وقد شكّل تشابك الجغرافيات للحياة الراقية والسافلة، والأحياء الأجنبية والمحلية والأعمال الأخلاقية واللا أخلاقية في بيروت، مأزقهم بالذات لأنَّهم تحدّوا الفجوات السريرية التي يعتمد عليها التدخُّل العلمي – وأيضاً، بالمصادفة، سياسة الهوية. وقد توفي الدكتور بوييه قبل أن ينطلق خلفاؤه المستعمرين والوطنيين اللبنانيين لفكّ "شبكة الفوضى" التي سادت بيروت نهاية القرن خلال فترة الانتداب. والمفارقة هي أنه توفيَ متأثراً بمرضٍ كان قد نصح بلدية بيروت بأخذ الإجراءات الوقائية ضده قبل ذلك بعامين، وهو حمى التيفوئيد.

لعلَّ رواية بوييه لم تكن أكثر من انعكاس لتصورات شائعة عن الفساد والشرور الاجتماعية والإساءات الجسدية في فرنسا، أو لعل بيروت كانت مختبراً لاختبار افتراضات طبيّة في فرنسا. لكني أعتقد أنَّ أهميتها أكبر من ذلك. لعلّ استطلاع بوييه كان أول وأشمل مثال على السياسة البيولوجية في الأقاليم العربية من الإمبراطورية العثمانية. وظهور سياسة بيولوجية مشتركة فرانكو–عربية بحدّ ذاته يشهد على إدراك أنَّ الإمبراطورية كانت "ساحة تغيير شديد الأهمية وحركة حيوية"[٥٩]. وطرح بوييه موضوع الصحة للمناقشة يوحي بأنَّ معرفة المُستشرِق، في بيروت نهاية القرن، اكتسبت مظهراً آخر من مظاهرها العديدة. وتبيِّن الأدلة في كل مكان أنَّ "الشرق" لم يعد أبداً كما كان. ولكنَّ التغيير كان في حاجة إلى حُسن إدارة وإلى التدرُّج، وإلا ظهرت عواقب نفسية واجتماعية مجهولة وغير مرغوب فيها. فمثقفو الطبقة الوسطى في بيروت والبيروقراطيون العثمانيون كانوا يشتركون في بعض مخاوف بوييه ومصادر قلقه حول المدينة. والتشابه يُناقض الفرق الأساسي بينهما. فمقالة بوييه تشكل جزءاً من مطالبة أكبر بالضبط السياسي وإعادة تشكيل شامل للمدينة في وقتٍ مبكّر ومناسب. وبالنسبة إلى مثقفي بيروت كان النقد الثقافي يشكّل أحد أوجه تماسك رؤاهم واستقلاليّة بيروت، في حين أنّه بالنسبة إلى المؤسسة السياسية الفرنسية كان النقد هو أساس نسف تلك الاستقلاليّة. وقد أبرز بحثٌ حديث في تاريخ الإمبراطوريات الأوروبية الصلات الوثيقة بين النوازع الجنسية والصحة والاستعمار والتصنيفات العرقية التي تكمن تحت هذه العلاقة. خاصةً عمل آن لاورا شتولر الذي يوحي بأنَّ الصلات الإنسانية الحميمة وعدم الاستقرار الاجتماعي، مثل العلاقات

التجريدية المحدَّدة بين التسلُّط والغزو العسكري وسبل الاستغلال الاقتصادي والجنسي، كانت في صلب التجارب الاستعمارية في كل أرجاء العالم[٦٠]. وفي بيروت أواخر العهد العثماني، كما في مدن أخرى تحتوي جاليات أوروبية كبيرة وتتغيَّر بشكل راديكالي، يشغل الخوف من التحرُّر من القيود والحجز أذهان المختصين بالصحة الاستعمارية بقدر ما يشغل بال النخب الذكرية المحلية. على ضوء هذا، فإنَّ المصير المأساوي لنجلاء أرسلان لا هو من بقايا ممارسات نظام أبوي جامد ولا هو ظاهرة "أصلية" يمكن عزلها بسهولة، بل هو "عارض" من أعراض التغييرات الجذرية في مدينة كانت معاً مألوفة بشكلٍ جذّاب وغير مألوفة بشكلٍ مزعج للأجنبي وللسكان المحليين على قدم المساواة.

بيبليوغرافيا

Akarli, E., *The Long Peace, Ottoman Lebanon, 1860–1920*, London: Centre for Lebanese Studies and I. B. Tauris, 1993.

Akarli, E. (2005), 'Daughters and Fathers: A Druze Damsel's Experience (1894–1897)', in Karl Barbir and Baki Tezcan, eds, *Identity and Identity Formation in the Middle East: Essays in Honour of Norman Itzkowitz* (forthcoming).

Arslan, K. (1897), 'Letter to the Sublime Porte', as quoted in Akarli, 'Daughters and Fathers', in Karl Barbir and Baki Tezcan, eds, *Identity and Identity Formation in the Middle East: Essays in Honour of Norman Itzkowitz* (forthcoming).

Barud, Antoine, *Shari' al-Mutanabbi, hikayyat al-bagha' fi Lubnan*, Beirut: Haqa'iq Wa Arqam, 1971.

Bayly, S., 'Racial Readings of Empire: Britain, France and Colonial Modernity in the Mediterranean and Asia', in C. A. Bayly and L. Fawaz, eds, *Modernity and Culture: From the Mediterranean to the Indian Ocean*, New York: Columbia University Press, 2002.

Bhabha, H., 'Of Mimicry and Man', in F. Cooper and L. A. Stoler, eds, *Tensions of Empire: Colonial Cultures in a Bourgeois World*, Berkeley and Los Angeles: California University Press, 1997.

Boyer, B., *Conditions hygiéniques actuelles de Beyrouth et de ses environs immédiats*, Lyon: Imprimerie Rey, 1897.

al-Bustani, B., *Nafir Suriyya*, issue 6, 8 November 1860.

Chevallier, D., *La société du Mont Liban à l'époque de la révolution industrielle en Europe*, Paris: Librairie Orientaliste Paul Geuthner, 1971.

—— 'Lyon et la Syrie en 1919: les bases d'une intervention', in his *Villes et travail en Syrie du XIX au XX siècle*, Beirut: Maisonneuve & Larose, 1982.

Debbas, F., *Des Photographes à Beyrouth 1840–1918*, Paris: Marval, 2001.

De Nerval, G., *Voyage en Orient*, Paris:Maison Michel Levy Freres, 1884.

Deringil, S., *The Well-Protected Domains: Ideology and the Legitimation of Power in the Ottoman Empire, 1876–1909*, London: I. B. Tauris, 1998.

Fawaz, L., *Merchants and Migrants in Nineteenth Century Beirut*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1983.

Foucault, M., *The History of Sexuality: An Introduction*, vol. 1, New York: Vintage, 1978.

Hadikat al-Akhbar, 17 January 1861.

Hanssen, J., 'Public Morality and Marginality in fin de Siècle Beirut', in E. Rogan, ed., *Outside In: Shifting Boundaries of Marginality in the Modern Middle East*, London: I. B Tauris, 2002.

—— *Fin de siècle Beirut*, Oxford: Oxford University Press, 2005.

Haussmann, G. E., *Mémoires du Baron Haussmann*, vol. 3, Paris: Harvard, 1890.

Heyberger, B., *Les Chrétiens du Proche-Orient au temps de la Réforme Catholique (XVIe–XVIIIe Siécles)*, Rome, 1994.

Heyberger, B. and Walbiner, C., eds, *Les Européens vus par les Libanais à l'époque Ottomane*, Beirut: Orient Institute, 2002.

Ismail, A., and Chehab, M., *Documents diplomatiques et consulaires relatifs à l'histoire du Liban*, vol. 16, Beirut: Éditions des Œuvres Politiques et Historiques, 1976.

——*Documents diplomatiques et consulaires relatifs à l'histoire du Liban*, vol. 18, Beirut: Éditions des Œuvres Politiques et Historiques, 1979.

Jabir, Bahjat, '1913 bidayat al-'asr al-dhahabi fi Lubnan li-aqdam mihna', *an-Nahar*, 28 March, 2000.

Khalaf, S., 'Primordial Ties and Politics in Lebanon', *Middle East Studies*, vol. 4, 1968.

Khater, A. F., *Inventing Home, Emigration, Gender and the Middle Class in Lebanon, 1870–1920*, Berkeley: California University Press, 2001.

Laporte, D., *History of Shit*, tr. N. Benabid and R. el-Khoury, with an introduction by R. el-Khoury, Cambridge, MA: MIT Press, 2000.

Makdisi, U., 'Reclaiming the Land of the Bible: Missionaries, Secularism, and Evangelical Modernity', *American Historical Review*, vol. 120, 1997.

——*The Culture of Sectarianism: Community, History and Violence in Nineteenth Century Ottoman Lebanon*, Berkeley: California University Press, 2000.

Ministère des Affaires Etrangères, Paris, *Correspondance Consulaire Commercial, Turquie–Beyrouth*, vol. 12, Beirut, 1897.

Panzac, D., *Quarantaines et Lazarets: L'Europe et la Peste d'Orient*, Aix-en-Provence: Edisud, 1986.

Philipp, T., *Acre: The Rise and Fall of a Palestinian City. World Economy and Local Politics*, New York: Columbia University Press, 2002.

Pouillon, F., 'Un ami de Theophile Gautier en Orient, Camille Rogier: réflexions sur la condition de dragoman', *Bulletin de la Société Theophile Gautier*, vol. 12, 1990.

Shorrock, W., *French Imperialism in the Middle East: The Failure of Policy in Syria and Lebanon, 1900–1914*, Madison: University of Wisconsin Press, 1975.

Spagnolo, J., 'The Definition of a Style of Imperialism: The Internal Politics of the French Educational Investment in Ottoman Beirut', *French Historical Studies*, vol. 9, 1973.

Strobel, K. H., *Romantische Reise in Orient*, Berlin: Vita, 1911.

Stoler, A. L., *Race and the Education of Desire: Foucault's History of Sexuality and the Colonial Order of Things*, Durham: Duke University Press, 1995.

——*Carnal Knowledge and Imperial Power: Race and the Intimate in Colonial Rule*, New York: Columbia University Press, 2002.

Thompson, E., 'Neither Conspiracy Nor Hypocrisy: The Jesuits and the French Mandate in Syria and Lebanon', working paper at the Belagio Conference on Alturism and Imperialism: The Western Religious and Cultural Missionary Enterprise in the Middle East, 2002.

Université Saint Joseph, *Bulletin de l'association des anciens élèves de la faculté*, Beirut, 1908.

al-Unsi, A., *Dalil Bayrut wa Taquim al-Iqbal li-sanat* 1327h *(1909–1910)*, Beirut: al-Iqbal, 1910/1911.

Wielandt, R., *Das Bild der Europäer in der Modernen Arabischen Erzähl- und Theaterliterature*, Beirut: Orient Institut, 1980.

Zaydan, J., *Mudhakkirat*, ed. and tr. Thomas Philipp as *–ur—i Zaidab: His Life and Thought.*, Beirut: Orient Institut, 1979.

الهوامش

1 K. H. Strobel, *Romantische Reise in Orient*, Vienna, 1911, pp. 34–40.

2 H. Bhabha, *Of Mimicry and Man*, Los Angeles, 1997, p. 153.

3 K. H. Strobel, p. 42.

٤ لمزيد من التفاصيل انظر A. F. Khater, *Inventing Home, Emigration, Gender and the Middle Class in Lebanon, 1870–1920*, Berkeley, 2001; B. Heyberger and C. Walbiner, eds, *Les Européens vus par les Libanais à l'époque Ottomane*, Beirut, 2002.

٥ الأنسي، **دليل بيروت وطاقم الإقبال لسنة ١٣٢٧ هـ(١٩٠٩ – ١٩١٠)**، بيروت، ١٩١٠-١٩١١، ص١٦٠.

٦ أ. اسماعيل وم. شهاب، **وثائق دبلوماسية وأقرباء قنصلين في تاريخ لبنان** (بيروت عام ١٩٧٩)، ص٣٦٢-٢٦٥؛ **لسان الحال**، ١٩١١.

7 F. Pouillon, 'Un ami de Theophile Gautier en Orient, Camille Rogier: reflexions sur la condition de dragoman', *Bulletin de la Société Theophile Gautier*, vol. 12, 1990.

٨ اقتُطف من كتاب ف. دبّاس، **صور فوتوغرافية لبيروت ١٨٤٠ – ١٩١٨**، باريس، ٢٠٠١، ص٣٤.

9 G. de Nerval, *Voyage en Orient*, Paris, 1884, p. 82.
10 A. L. Stoler, *Race and the Education of Desire: Foucault's History of Sexuality and the Colonial Order of Things*, London, 1995, p. 97.
11 J. Hanssen, *Fin de siècle Beirut*, Oxford, 2005.
12 T. Philipp, *Acre: The Rise and Fall of a Palestinian City. World Economy and Local Politics*, New York, 2002.
13 D. Chevallier, *La société du Mont Liban à l'époque de la révolution industrielle en Europe*, Paris, 1971, pp. 196–7.

١٤ ب. البستاني، **نفير سوريا**، العدد ٦، ١٨٦٠.

15 -L. Fawaz, *Merchants and Migrants in Nineteenth Century Beirut*, Cambridge, MA, 1983.
16 R. Wielandt, *Das Bild der Europäer in der Modernen Arabischen Erzähl- und Theaterliterature*, Beirut, 1980; al-Bustani.

١٧ ج. زيدان، **المذكرات**، بيروت، ١٩٧٩، ص١٤٧.
١٨ المصدر السابق، ص١٤٨.
١٩ المصدر السابق، ص١٤٩.
٢٠ المصدر السابق، ص١٥٦–١٥٧.
٢١ **حديقة الأخبار**، ١٨٦١.
٢٢ أ. مقدسي، **ثقافة النزعة الطائفية: الجماعة، التاريخ والعنف في لبنان العثماني في القرن التاسع عشر**، لوس أنجلس، ٢٠٠٠.

23 E. Akarli, 'Daughters and Fathers: A Druze Damsel's Experience (1894–1897)', 2005.

٢٤ إنني أدين بسماحة المؤلف لإتاحته لنا بحثه الأرشيفي العثماني ولمناقشته قبل طباعته.

25 E. Akarli, 2005.
26 Ibid.
27 Ibid.
28 E. Akarli, *The Long Peace, Ottoman Lebanon, 1860–1920*, London, 1993, pp. 53–7.

٢٩ س. خلَف، **الروابط الأصلية والسياسة في لبنان**، دراسات الشرق الأوسط، الجزء الرابع، ١٩٦٨.
٣٠ هذا هو العنوان المناسب لرسالة الدكتوراه التي قدّمها أسامة مقدسي في عام ١٩٩٧.

31 S. Deringil, *The Well-Protected Domains; Ideology and the Legitimation of Power in the Ottoman Empire*, 1876–1909, London, 1998.
32 U. Makdisi, 'Reclaiming the Land of the Bible: Missionaries, Secularism, and Evangelical Modernity', *American Historical Review*, vol. 120, 1997.
33 Jesuit institutions were outlawed in the Hexagon in 1773, 1828 and 1880. This state persecution at home, however, linked them that much closer to French colonial enterprises abroad.
34 B. Heyberger, Les Chrétiens du Proche–Orient au temps de la Réforme Catholique (XVIe–XVIIIe Siécles), (Rome, 1994).
35 J. Spagnolo, 'The Definition of a Style of Imperialism: The Internal Politics of the French Educational Investment in Ottoman Beirut', *French Historical Studies*, vol. 9, 1973.
36 W. Shorrock, *French Imperialism in the Middle East: The Failure of Policy in Syria and Lebanon, 1900–1914*, Madison, Wisconsin, 1975.

٣٧ أ. إسماعيل وم. شهاب، **وثائق دبلوماسية ومتعلقات قنصلية في تاريخ لبنان**، الجزء ١٦، بيروت، ١٩٧٦، ص٤٣٠، وزارة الخارجية، مراسلات القنصلية التجارية، التركية – اللبنانية، الجزء ١٢، بيروت، ١٨٩٧.

38 E. Thompson, 'Neither Conspiracy Nor Hypocrisy: The Jesuits and the French Mandate in Syria and Lebanon', Working paper, 2002, p. 2; D. Chevallier, 'Lyon et la Syrie en 1919: les bases d'une intervention', Beirut, 1982, p. 198.

٣٩ جامعة القديس يوسف، "نشرة جمعية قُدامى طلاب الكليّة"، بيروت، ١٩٠٨.

40 D. Panzac, *Quarantaines et Lazarets: L'Europe et la Peste d'Orient*, Aix-En-Provence, 1986.
41 J. Hanssen, *Fin de siècle Beirut*, Oxford, 2005.
42 B. Boyer, *Conditions hygiéniques actuelles de Beyrouth et de ses environs immédiats*, Lyon, 1897, p. 5.

٤٣ البارون جورج أوجين هاوسمَنْ (١٨٠٩–١٨٩١): مُخطِّط مدن فرنسي. (المترجم)

44 D. Laporte, *History of Shit* (Cambridge, MA, 2000), pp. 118, 123.

45 B. Boyer, p. III.

٤٦ إنَّ حقيقة أن بويه في نهاية هذا الجزء يُخبر القارئ بأنَّ هذا الجزء أصبحَ متاحاً باللغة العربية في الصحيفة الفرانكوفونية المحلية، البشير، له أهميته بالنسبة إلى جمهور الدراسة والتأثير المحلي.

47 B. Boyer, p. 119.

٤٨ المصدر السابق، ص١٢٠، ١٢٧.

٤٩ المصدر السابق، ص١١٩.

٥٠ المصدر نفسه، ص١١٩.

٥١ المصدر السابق، ص١٣٠.

٥٢ أ. إسماعيل وم. شهاب، ١٩٧٦، ص٤٣٠.

53 J. Hanssen, 'Public Morality and Marginality in *fin de Siècle* Beirut', London, 2002.

54 J. Hanssen, 2005.

55 B. Boyer, 1897, pp. 144–5.

56 B. Boyer, 1897, pp. 134–5.

٥٧ أنطوان بارود، **شارع المتنبّي، حكاية البغاء في لبنان**، بيروت، ١٩٧١، ص٥.

٥٨ انظر بهجت جابر، "١٩١٣ بداية العصر الذهبي في لبنان لأقدم مهنة"، **النهار**، ٢٨ آذار/مارس ٢٠٠٠.

59 S. Bayly, 'Racial Readings of Empire: Britain, France and Colonial Modernity in the Mediterranean and Asia', New York, 2002, p. 286.

60 A. L. Stoler, Race and the Education of Desire: Foucault's History of Sexuality and the Colonial Order of Things, London, 2002.

كالذهب الخالص: النوازع الجنسية والشرف بين المهاجرين اللبنانيين بين ١٨٩٠ - ١٩٢٠

أكرم ف. خاطر

في عام **١٩٣٠**، كتب يوسف الزعنّي، وهو مهاجر لبناني في نيويورك، مقالة في صحيفة **الهدى** معلناً أنَّ عمل المرأة هو "مرض أصابت ميكروباته الأصحاء والمرضى على حدٍّ سواء"، وأنَّ هذا يؤدي بالنساء إلى "الفسق والسلوك الماجن والقذر"[١]. وبعد ذلك بخمسة أعوام كتب مهاجر آخر، هو يوسف واكيم، مبدياً قلقه حول قضية عمل النساء هذه نفسها وعن آثارها على "شرفهن" وشرف "المجتمع السوري". قال إنه عرف "رجلاً ترك زوجته في المكسيك مع ثلاثة أطفال وجاء إلى بنسلفانيا، [حيث] قابل امرأة مهاجرة كانت لا تزال صغيرة السن... فقدِما [معاً] إلى نيويورك... وعاشا في منزل مالكه أيضاً يعيش مع زوجته"[٢].

لم تكن هذه هموم معزولة، بل مصادر توتّر واسعة الانتشار أثارتها هجرة أكثر من ١٢٠٠٠٠ قروي وقروية من جبال لبنان إلى الولايات المتحدة، ما بين عاميّ ١٨٩٠ و١٩٢١. وأكثر من هذا العدد بقليل من اللبنانيين هاجروا إلى وسط وجنوب أميركا خلال الفترة نفسها. وخلال فترة الثلاثين عاماً تلك نشرت الصحافة العربية سيلاً من المقالات التي تعبِّر عن مخاوف فردية وجماعية حول "شرف" المرأة في "المهجر"[٣]. وقد بدا للعديد من أولئك المراقبين أنَّ مغادرة المرأة لـ"منزلها" الخاص إلى ساحة العمل العام تهدّد بمحو الحدود الأخلاقية التي تحدِّد الخطوط العامة الثقافية والاجتماعية لذلك المجتمع. بالنسبة إلى أولئك المراقبين، تلك الحدود العامة أصبحت في وضعٍ أكثر حرجاً في

وقتٍ اضطرَّ المهاجرون فيه إلى التعبير عن إحساس "عصري" بالذات ودعمه في وجه طبقةٍ وسطى أميركية مهيمنة نبذتهم - في أغلب الأحيان - بوصفهم جزءاً من "شرقٍ" مريب، بقدر ما صمّمت على تحويلهم من فلاحين من "العالم القديم" إلى طبقة عاملة في "العالم الجديد".

بالنسبة إلى أعضاء آخرين من مجتمع المهاجرين اللبنانيين، بدا القلق على عمل المرأة في غير محلّه ومضلِّلاً. فقد اعتبروا أنَّ عمل المرأة "شرٌّ" لابد منه ولا يُلطِّخ شرفهم بأي حال من الأحوال. بل إنَّ أي فوضى أخلاقية، بالنسبة إلى هؤلاء الكتّاب الأكثر ليبرالية، حلّت بمجتمعهم كان سببها رجالٌ يتلاعبون بخبثٍ ومكر بسمعة النساء، ونساءٌ انحطَطْنَ - عبر وقوعهن عبيداً لاتجاهات الموضة - إلى مستوى السلع الجميلة.

وهكذا أضحت أجساد النساء ونوازعهنَّ الجنسية مواقع تسابق السياسة الثقافية والاجتماعية التي وجدت لها تعبيراً في الأحاديث الخاصة والرسائل كما على أعمدة الصحف. وأصبح موضوع النوازع الجنسية بين المهاجرين اللبنانيين يشكّل بحياء جزءاً من هوية عامة كانت في حالةٍ من التدفّق المستمر أثارته معايير السلوك المتناقضة. وفي حين أنَّ هذا التوتُّر لم يُحلّ بصورة تامة، إلا أنه أحدث مجموعة من التغييرات المتباينة في الأفكار وفي ممارسة الحب والجنس وأدوار الجنسين التي كانت وجهاً أساسياً من أوجه خلق طبقة وسطى جديدة من اللبنانيين المهاجرين في بلاد المهجر وأيضاً، لاحقاً، في لبنان. وقصة هذه التغييرات التاريخية هي التي ستحتل ما تبقّى من مساحة هذا الفصل.

الذهاب إلى Amirka

هاجر الفلاحون من جبل لبنان إلى الأميركيَّتين لأنهم اعتقدوا أنهم في حاجة إلى ذلك ولأنهم يستطيعون فعل ذلك. وهذه المنطقة العربية الصغيرة من شرق حوض البحر المتوسط، كما أجزاء أخرى من عالم القرن التاسع عشر، جذبت أصحاب رؤوس الأموال الأوروبيين الساعين إلى فتح أسواق لترويج منتجاتهم الصناعية وإلى مصادر المواد الخام من أجل مصانعهم. وفي هذا المثال كان الحرير هو الذي جلب التجّار من مارسيليا وليون - عبر وسطاء محليين - إلى القرى المنتشرة في أرجاء منطقة جبل لبنان. وقد أغرت الأسعار العالية التي تُدفَع مقابل شرانق الحرير المنتجين المحليين ببيعها إلى

القادمين الجدد وأيضاً بزيادة إنتاجهم. وطبعاً – كما هي العادة عند نقطة من الاندماج في السوق العالمية الرأسمالية – بعد مرور عقدٍ أو نحوه بدأت الأسعار تتقلَّب. وبحلول سبعينيّات القرن التاسع عشر كانت قد ركدت بسبب دخول الصين واليابان السوق، خاصةً عندما عزمت الأخيرة على اللجوء إلى تصنيع الحرير بإنتاجٍ ضخم ونوعية عالية. وساهم افتتاح قناة السويس في عام ١٨٦٩ وإطلاق القوارب البخارية في حصول حالة إشباع في سوق الحرير وانهيار الأسعار. وأخيراً جاءت الضربة القاضية من الأنسجة المصنّعة أوروبياً والتي – ابتداءً من ثمانينيّات القرن – تقضي بانتظام على سوق الحرير. بالنسبة إلى العديد من قرويي جبل لبنان كان لهذا التقدُّم التاريخي أثر وثيق على حياتهم اليومية. وبعد عقدين من الرخاء – شهد البعض خلالهما مستوى أعلى في العيش تُرجم إلى تضاعف عدد السكان، بالإضافة إلى أمور أخرى – وجدوا أنفسهم ينزلقون عائدين إلى الفقر وخسارة أراضيهم. وكان هذا يحوّلهم فعلاً إلى كادحين بلا أرض بعد أن كانوا فلاحين. وفي محاولة لمواجهة هذه النهاية المقيتة آثر عُشر السكان الفلاحين إرسال بناتهم للعمل في مصانع الحرير. هذه الإستراتيجية العائلية من أجل البقاء مادياً شكّلت ضغطاً على "العقد" القائم بين الجنسين حتى نقطة الانفجار[٤]، لأنها وضعت النساء غير المتزوجات (وللمرة الأولى) في مواقف تُعرّضهن للشبهة الأخلاقية. وأضحت سمعة النساء الشابات العاملات في تلك المؤسسات موضوع ثرثرة وغمز ولمز إلى درجة أنَّ عبارة "فتاة مصنع"[٥] أصبحت نعتاً ورديفاً للمرأة الساقطة جنسياً. وهكذا، حتى قبل أن تشقّ أفواج المهاجرين طريقها عبر الأطلسي إلى الأميريكيّتين، كان عمل المرأة خارج حدود العائلة مصدر قلق جنسي وأزمات. هذا التهديد كان خطيراً بقدرٍ كافٍ بالنسبة إلى الكنيسة المارونية بحيث تجرِّب أن تمنع النساء من العمل في مصانع الحرير وذلك بنشر رسالة كنسيّة تصف العمل في المصنع على أنه أمر غير أخلاقي بالنسبة إلى النساء[٦]. وعندما تبيَّن عقم هذا الإجراء لجأتْ الكنيسة إلى مناشدة السفير الفرنسي في عام ١٨٦٧ لكي يضغط على المالكين الفرنسيين لتلك المصانع ليمتنعوا عن استخدام النساء[٧]. وتلك الصرخة لم تكن فقط ذات طبيعة كنسيّة، ذلك أنَّ بعض الفلاحين "وشيوخاً" آخرين كثيرين توسلوا إلى البطريرك الماروني والحكومة ليضعوا حداً لاستخدام النساء في تلك المصانع. وأخيراً تراجعت القضية برمّتها عن دائرة الضوء عندما بدأ أصحاب المصانع يستخدمون النساء بكثرة، وأيضاً – وهو الأهم ربما – عندما بات جلياً أنَّ الفلاحين كانوا

لا يزالون مصرّين على إرسال بناتهم إلى المصانع على الرغم من تهديدات الكنيسة.

هذه الإستراتيجية لم تحل المشكلة تماماً، خاصةً أنَّ المصانع نقصها التمويل ولم تتمكن من منافسة التفوق التقني للمصانع الفرنسية. وهكذا، بحلول تسعينيّات القرن بدا أنَّ قرار الهجرة هو البديل الوحيد الناجع مادياً. وفي الوقت نفسه كان ممكناً بالنسبة إلى أعداد كبيرة من العائلات - والأفراد - تنفيذ هذا القرار بسبب وضع لبنان السياسي غير العادي داخل الإمبراطورية العثمانية. وبعد الحرب الأهلية عام ١٨٦٠ عملت القوى الأوروبية - وهي عازمة على زيادة نفوذها في المنطقة - بالتعاون مع بعض النخب المحلية على إجبار الحكومة العثمانية لمنح لبنان وضع شبه مستقل وحرية حركة شخصية أكبر للسكان. والفلاحون بدورهم استغلوا هذين العنصرين لمصلحتهم وذلك بالاحتيال، على فترات متقطّعة، على الإجراءات العثمانية ضد الهجرة. وتُرجمت الأوضاع الاجتماعية - الاقتصادية الصعبة والثغرات السياسية - الإدارية معاً إلى هجرة ما يفوق ١٢٠٠٠٠ شخص وعائلة (من كل الفئات) من جبل لبنان إلى الولايات المتحدة بين عاميّ ١٨٨٠ و١٩٢٠. وما بين ١٢٠٠٠٠ - ١٨٠٠٠٠ آخرين هاجروا إلى أميركا الجنوبية خلال الفترة نفسها. ومن الصعب الحصول على إحصاءات دقيقة بهذا الخصوص[٨].

قليلٌ جداً من الرجال والنساء الذين غادروا جبل لبنان إلى Amirka اعتقدوا أنهم سيمكثون طويلاً. لقد توقعوا أن يستقروا في مكانٍ ما، وأن يعملوا فترة من الوقت ليجمعوا المال، ومن ثم يعودون إلى أرض الوطن ليعيشوا حياةً مرتاحة مادياً كفلاحين يملكون أراضٍ. ومن بين أولئك الذين ركّزوا على هذه الأهداف الواضحة، وحدهم أصحاب البصيرة النافذة استطاعوا أن يستبقوا الواقع المعقّد الذي ينتظرهم. وأقلّ منهم الذين تنبّأوا بأنَّ الأيام التي أمضوها متجولين يبيعون المخرّمات والأزرار، ويتسوقون لشراء الطعام والملابس، ويجوبون شوارع جالياتهم المؤقّتة، سوف تتغيَّر وتتبدَّل. لا أحد منهم تقريباً توقَّع تجاربهم في المهجر التي ستتلو الاتصالات الاجتماعية والثقافية التي استلزمت تفحُّصاً واعياً لهوياتهم الفردية والجامعية. ومع ذلك، كل هذا حدث، وكان عمل المرأة أحد الحوافز الرئيسية لتلك الأحداث.

سرعان ما اتَّضح للعديد من المهاجرين أنَّ على كل شخص قادر أن يعمل خارج المنزل لكي يلبّي حاجاته ويجمع ما يكفي من المال ليُحقّق أحلامه بالعودة إلى حياة مريحة في لبنان. وكان على كل بالغ، والعديد من الأطفال، حرفياً أن يمشوا أميالاً طويلة، وأن يقفوا ساعات طوالاً أو أن يخيطوا حتى ساعة متأخرة من الليل لمجرد كسب لقمة العيش. ولم تُستثن النسوة من ذلك. كنَّ يغادرن "المنزل" أفواجاً ويخرجن إلى "العلن" ليكسبن المال. وعلى الرغم من أننا لا نعرف بالضبط أعداد النساء اللائي عملن بائعات متجولات أو في مهن أخرى، إلا أننا نستطيع أنْ نُقدِّر أنهنَّ كنَّ الأغلبية. ففي نيويورك، مثلاً، نعلمُ أنَّ رسمياً ٣٨,١% من المهاجرين النساء عملنَ إما بائعات متجولات أو في أحد المصانع. وفي الجنوب كانت الأعداد أقلّ ولكن ليس كثيراً. وقد قدَّر إغناسيو كليك أنه في الأرجنتين ما يقارب خُمس النساء يعملن جنباً إلى جنب مع أزواجهن، وتشارلز نولتُن رفضَ عمل النساء المهاجرات بوصفه الأدنى في البرازيل وقال إنَّ ربعهنّ فقط يعملن[٩]. في الحقيقة، من المؤكَّد أنَّ النسوة المهاجرات "عملنَ لكسب المال" بأعداد أكبر بكثير، وإنْ كان بطرقٍ لا تلاحظها عيون المراقبين الذكور. واستناداً إلى لقاءات أُجريت مع مهاجرين في الولايات المتحدة، أكّدت أليكسا ناف[١٠] أنَّ "ما بين ٧٥ و ٨٠% من النساء عملن بائعات متجولات خلال سنوات الريادة [من ثمانينيّات القرن وحتى عام ١٩١٠]". حتى النسوة اللائي لم يعملن أبداً بائعات متجولات، أو تركنَ ذلك العمل، عملنَ في مجالات أخرى. العديد منهنَّ ساعدن في محال العائلة التجارية، وخطنَ أشياء في المنزل كان أحد الأقارب الذكور يقوم ببيعها، بل إنَّ بعضهنّ عملنَ كخادمات في منازل مهاجرين أثرياء. وكانت النساء، بصورة غير رسمية، يؤجّرن منازلهن، ويقمن بأعمال التنظيف والطبخ ويُشعنَ الكثير أو القليل من النظام في عالم وزمن تعيث فيهما الفوضى. وهذا وحده كان ذا قيمة هائلة – وإن لم يكن يجلب المالَ – بالنسبة إلى العائلة كلها.

بالعودة إلى الأمور "الملموسة" نجد دلائل كثيرة على الأيام الطويلة والعمل الشاق الذي بذلته النساء لكي يطمئنَّ على بقاء عائلاتهن (في المهجر أو في الوطن). وكما قال أحد أسلاف المهاجرين: "لم تكن النساء خائفات وكنَّ قويات وحتى النساء اللائي وصلن إلى سن السبعين كنَّ يعملنَ بائعات متجولات"[١١]. وعلى الرغم من أنَّ مثل هذه

التعليقات تسمح بقدرٍ كبير من رسم صورة رومانسية للماضي، إلا أنها كانت تكرِّر من مصادر مختلفة كافية لجعلها مناسبة في وصفها على الأقلّ لبعض النساء المهاجرات. بوديليا معلولي، مثلاً، حكت كيف...

> وصلتْ أمها وباشرت العمل كبائعة متجولة في سبرينغ فالي... لابد أنها كانت في ذلك الوقت في سنوات مراهقتها. وقد استأنفت عمل البيع بالتجوال لدى عودتها إلى سبرينغ فالي من لبنان بعد وفاة والدها. ووُلدتُ أنا [في حوالي أوائل عام ١٩٠٤] . وكانت تكسب من ٥ دولارات إلى عشرة في الأسبوع. وكان عليها أنْ تُرسِل نقوداً إلى راشيّا لتساعد أختي وأخي.[١٢]

كانت النساء يُقبِلنَ على العمل كبائعات متجولات لأسباب متعددة. أولاً، وكما لوحظ أعلاه، غالبية العائلات ما كانت لتصل إلى أهدافها المادية من دون عمل النساء. وفي أحيانٍ أخرى لم يكن يتوفر للنساء خيار غير العمل لأنهنّ المعيل الوحيد أو "مورد الرزق" الرئيسي. وبالنسبة إلى سلطانة الخازن كان العمل ضرورة لبقائها وبقاء أولادها. وقد سافرت سلطانة إلى فيلادلفيا في عام ١٩٠١ لتنضمّ إلى زوجها. ولكنها إبّان وصولها اكتشفتْ، وأصابها الرعب لذلك، أنه يعيش مع امرأةٍ أخرى اسمها نظيرة. وكانت خطّته تقضي بأن يعيشوا كلهم معاً في المنزل نفسه كعائلة واحدة. لكنَّ سلطانة لم تكن بالضبط شهمة – على أقلّ تقدير – في موقفها من الزواج، لذا جمعت أولادها الثلاثة وانتقلت لتعيش وحدها. وسرعان ما باشرت بيع البياضات من بابٍ إلى باب[١٣]. وبعض النسوة فقدنَ أزواجهن ليس بسبب الخيانة بل بسبب الموت. هنَّ، أيضاً، اضطررن إلى الكفاح من أجل إعالة عائلة خاصة بهنّ. وأليس عسلي ترمّلتْ وهي لم تتجاوز عشرينيّات عمرها. ولكي تعيل ابنها وابنتها من دون زوجها أو أيٍّ من أقربائها الذكور، عملتْ أولاً كحاجبة ولاحقاً كبائعة متجولة في سبرينغفيلد، ولاية إلينويز[١٤].

لويز هيوتن علّقتْ على سببٍ آخر لعمل المرأة أثناء مناقشتها محاولات العمال الاجتماعيين الأميركيين المضلِّلة لإغواء النساء "السوريات" بالتخلّي عن عمل البائعات المتجولات والسعي إلى مهن "مُشرِّفة وتليق بالسيدات" أكثر . وسألتْ ببلاغة: "ما الذي يدعوها [المهاجرة] إلى التخلي عن الهواء الطلق، والسماء المنفتحة، وتغريد العصافير،

وابتسامة الزهور، والحق في العمل وأخذ قسط من الراحة لمتعتها من أجل أنْ تسجن نفسها بين أربعة جدران يتردّد الضجيج بينها وتخضع لحُكم الساعة الصارم؟"[١٥] طبعاً، يجب أنْ نبتلع الجزء الريفي حول "تغريد العصافير" و"ابتسامة الزهور" بصعوبة؛ فالحياة على أرض الواقع كانت شديدة البعد عن الرومانسية. ولكن، وسط اللغة المُزوّقة هناك الكثير من الحسّ السليم والحقيقة. لقد كان عمل البائعة المتجولة بالنسبة لبعض النسوة ليس فقط ضرورة، بل مهرباً. ميم فارس، مثلاً، تتذكّر جيداً الجدال الذي كان يحتدم بين الوالد والوالدة حول نشاطات هذه الأخيرة كبائعة متجولة.

> كانت أمي تعمل بائعةً متجولة عندما كان والدي يدير مخزناً (موزّعاً). ونشب بينهما نزاع؛ هو لم يُرِد لها ذلك؛ لم يُحب استقلالها. وهي كانت تكدُّ في العمل؛ وبعد ولادة أخواتي بيومين أو ثلاثة قامت من رقادها لتغسل الملابس وبعد ذلك بوقت قصير حملت أغراضها وخرجت لتمارس البيع. وذات مرة جُنَّ جنون والدي وخرَّبَ حقيبة البضاعة – أمام البائعات الأخريات والنساء اللائي كنَّ يسكنَّ في الجوار أيضاً. كلا، لم تشعر بالخجل... بل كفّت عن العمل فترة قصيرة وعندما شعرتْ أنهم باتوا في حاجة إلى مزيد من المال، خرجت. لكنَّ الاستقلال كان هو الأهم في حياة [النساء].[١٦]

صوفيا مُسلَّم لم تكن أقلّ مثابرةً وقلقاً في السعي إلى تحقيق الاستقلال المادي. وبدءاً بعام ١٨٨٥، فور هجرتها إلى الولايات المتحدة في سن الخامسة عشرة، عملتْ. ومن ميلووكي، ويسكونسن إلى غرين باي وووترتاون، ثم إلى أوكلاهوما تريتوري كانت تبيع متنقّلةً حتى وصلت إلى مسكوغي. وطوال فترة ترحالها كانت تخفي النقود لتحقيق حلم حيازتها محلاً تجارياً، وقد حقّقته أخيراً في مسكوغي[١٧]. ووالدة أوسكار ألوان كسبت من عملها كبائعة متجولة أكثر مما كسبه والده. "لقد كانت امرأة قوية... لا تخشَ شيئاً، وقد أحبّها الناس [في أعالي نيويورك] وكانوا ينتظرون قدومها. كانت تعرف كيف تتعامل مع الناس، وكانت بائعة بارعة".[١٨]

لم تكن رغبتهن في العمل وحاجتهنَّ إليه ومبررات الاستخدام متناسقة، ولكن حقيقة أنَّ معظمهنَّ عملنَ، في وقت من الأوقات، خارج "المنزل" هي الخيط العام الذي يمرّ خلال تجاربهنّ المتنوعة. فمغادرة حيِّز المنزل "الخاص" والانطلاق يومياً إلى العالم

"المفتوح" لشوارع المدينة كان تجربةً جديدة بالنسبة إلى غالبية النساء – حتى وإنْ لم يكن العمل كذلك. وعلى المستوى اليومي قادهنّ العمل إلى الاجتماع برجال لا صلة تجمعهم بهنّ. وكان ذلك يحدث في الشارع أو في منازل تعمل فيها النساء بائعات جوالات. وأولئك النسوة اللواتي يعملنَ في مصانع كنَّ يقضين النهار في نظام التجميع ويختلطنَ مع رجالٍ إيرلنديين أو إيطاليين أو أميركيين أصليين. وفي حالات أخرى كانت البائعات الجوالات يعملنَ جنباً إلى جنب مع بائعين ذكور من معارفهنّ أو قابلنهم عبر الشبكة أو البائعين. فمثلاً، في واحدة من جولات البيع المتجول كان فارس نعوم برفقة زوجة أحد أبناء قريته. وذات ليلة كتب يقول:

> عندما طلبتُ إيواءنا وقلتُ إنها زوجتي، لم يُصدقوني... كنا قد غادرنا البلدة وابتعدنا نحو مسافة ميل عندما رأيتُ... مبنىً صغيراً. قفزتُ عبر السياج... كانت له نوافذ وباب دوّار مغلق. فتحتُ قشّتي واستخدمتُ المِقصّ رقم ٩ [لكي يفتح النافذة] ودخلنا.[١٩]

ظروف الاختلاط بين الجنسين هذه – بغضّ النظر عن مدى براءتها – أنتجتْ أوضاعاً حافلة بالشائعات حول "سوء السلوك".

إن ظروف العيش المزدحمة للمهاجرين لم تخفِّف من إحساسهم بالقلق بشأن النوازع الجنسية "المنفلتة". عندما يعدُّ المرء عدد العائلات المهاجرة والشقق في نيويورك يلاحظ أنَّ أكثر من ٧٠% من "العائلات" قد عاشوا في شقق بإيجار يقلّ عن ١٤ دولار في الشهر، تتألف من غرفتين أو غرفة[٢٠]. وفي المتوسط، أحصى المراقب نفسه منهجياً أنَّ أربع أشخاص أو خمسة كانوا يعيشون في تلك الشقق. الطابع "العِلمي" لتلك المميزات يزداد عندما يعلن التقرير "أنَّ عدد الحمّامات في المنازل السورية... يُعدّ على أصابع اليد الواحدة، وهناك القليل جداً من المراحيض الخاصة... كثير [منها] بُنيَ على نمط البالوعة غير النظامي"[٢١]. والاستحمام "أيام السبت" كان يعني حوضاً من الفولاذ المطلي بالزنك يقوم في منتصف المطبخ وسيلاً من الأقارب والجيران يحومون حول المُستحم الوحيد. وفي المساحة الممتدة يكون الازدحام أكثف. وفي مقالة عنوانها (بأسلوب فاشي صريح) "لا أحب العرب"، ظهرتْ في طبعة ١٦ تموز/يوليو عام ١٩٠١ من مجلة **سيدار رابيدز إيفننغ غازيت**، اشتكى جيران "شقة يُقيم فيها خمسون من العرب الذين يُمثّلون المُستعمرة

[من المهاجرين اللبنانيين] يُقيمون في بناء.... في ١٢٢٠ جنوب الشارع الثالث". البناء لم يكن يتألف من أكثر من شقّتين وتحتهما مخزن تجاري، صُمِّم من أجل ظروف عيش ضيقة جداً. والانضغاط معاً طلباً للدفء وللاقتصاد في الإنفاق كان شائعاً أيضاً بين المهاجرين في فورت واين، إنديانا. وبالنوم عشرة، أو اثنا عشر، أو حتى عشرين "فرداً" في الغرفة الواحدة في "فندق" سالم بشارة، كان المهاجرون يُقلّصون الإيجار إلى خمسة دولارات أو عشرة في الشهر[٢٢].

التكدُّس في شقة واحدة كان يعني أنَّ هناك "غرباء" وسط "العائلات". وكان استقبال مستأجرين يشكل جزءاً ضرورياً من تخفيض النفقات. كان الكثير من العائلات يستقبلون مستأجرين لأنَّ الدولار أو الاثنين اللذين كانوا يدفعونهما كانا يخفضان تكاليف الإيجار بنسبة ١٠ إلى ٢٩%. وبالنسبة إلى الذين في أمسّ الحاجة إلى توفير المال هذه الطريقة لم تكن ممجوجة. ومن بين كامل سكان عام ١٨٩١ من المهاجرين في بروكلن، كان ما يقارب ٤٦٤ منهم من المستأجرين؛ رجال ونساء لا ينتمون مباشرةً إلى العائلة التي يقيمون معها. وكان العيش بذلك الشكل المزدحم يزيد من الضغوط على الخصوصية الاجتماعية للعائلات. كان المستأجرون القادمون من مجتمع يُعتقد أنه يسمح بدخول "الغرباء" إلى المساحات الحميمة لل"عائلة" خشية **الفضيحة** (ذات الصبغة الجنسية) يزيدون بشكل كبير من الضغوط المحيطة بأولئك القوم. فكيف يحافظ الآباء على "شرف" بناتهم من أنْ يُلطَّخ بالشائعات والغمز واللمز؟ كيف يضمن زوجٌ أن لا يحدث شيء غير لائق بين زوجته وأحد المستأجرين؟ تلك كانت الأسئلة الصعبة التي لم تكن الإجابة عنها سهلة في ظل الظروف المالية السائدة.

لهذا هدَّد عمل النساء في المجال "العام" وأيضاً ظروف العيش لغالبية (ولكن حتماً ليس كل) المهاجرين أفكارَ الطبقة المتوسطة عن النظام الاجتماعي بإلقاء ظلال من الشك على الأخلاق والشرف. وفي مقالة ظهرت في صحيفة **الهدى** في عام ١٩٠٣ أكَّد إلياس ناصيف إلياس، وكان مساهماً أصيلاً ومنتظماً فيها، أنَّ عمل النساء لطّخ شرف "السوريين". ولكي يبرّر وجهة نظره كتبَ إلياس عن تجربة وقعت معه أثناء جلوسه في بهو فندق سنترال هاوس، في بريدجووتر، ولاية مين. كتب يقول "بينما كنت أتحدث مع بعض الرجال في أمور شتى [سمعنا] قرعاً خفيفاً على الباب فقام أحدنا لكي يفتح الباب وإذا به أمام امرأة سورية ترزح تحت عبء حملها الثقيل... فتنهّدت قائلةً: أنا

مستعدة أن أبيع لهؤلاء الرجال مقابل أربعة دولارات أو خمسة ولا يهمني إذا ضحكوا مني أو سخروا"[٢٣]. ويواصل إلياس وصف المشهد الذي أُعِدَّ له، ويطلب "الأميركيون" من المرأة "السورية" أن تفعل "أشياء مهينة" مختلفة (كأن تدع أحد الرجال يربط لها حذاءها) تنطوي على قلّة احترام. ولم يتحمّل إلياس الوضع، لذا... غادر دون أن يعلن أنه والمرأة من البلد نفسه. ويتابع إلياس، دون أن يفكّر في المفارقة الكامنة في افتقاره للتدخُّل في القضية "المهينة" - كما كتب بخط يده - فيؤنِّب "السوريين" لتركهم نساء"هم" يعملن. ويسأل بمرارة: "آه، أيها السوريون الأعزاء الذين يدّعون الشرف... هل من الشرف إرسال نسائكم ليهمنَ على وجوههن ويتعرّضنَ لمثل تلك الإهانات؟"[٢٤] ومع انتقال المزيد من المهاجرين من البيع المتجول إلى حياة مستقرّة "محترمة" ازدادت تلك الأسئلة إلحاحاً وازدادت نبرة وشدّة معارضة عمل المرأة حدّةً.

لكنَّ "القلق" لم يكن فقط حول حماية "شرف" راسخ في البنية "التقليدية" للنظام الأبوي. فالعديد من المعترضين على عمل النساء رأوا فيه خروجاً ليس فقط عن "معايير" القرية، بل الأهم من ذلك عن معاير الطبقة المتوسطة في أميركا، التي كانوا يحاولون الدخول في مراتبها الاجتماعية. وإذا استخدمنا المصطلحات السريرية نقول: لقد كان عمل المرأة يُعرَّف بأنه "المرض" الذي "يُصيب" جسد المجتمع ويُدمّر في الوقت نفسه "المفهوم التقليدي للشرف" و"المفهوم الحديث للأخلاق". إذن، بعبارة واحدة نقول، إنَّ أولئك الكتّاب قوّضوا استقلاليّة المرأة الاقتصادية ذات النزعة الجنسية الحرة، وأعلنوا كلاهما ضاراً. وجزءٌ من "معالجة" تلك المشاكل كان إخضاع المرأة لسلطة الذَكَر واحتجازهن داخل "المنزل". هذه التوصية كان يتردّد في جنباتها صدى مخاوف من طبقة وسطى أميركية أكبر من النوازع الجنسية وقيود يستعملها أعضاؤها لحبس النوازع الجنسية الأنثوية داخل المنزل. وفي ثمانينيّات القرن التاسع عشر قال كتّابٌ أميركيون أمثال الدكتور ر. ت. ترال مهتمون بالنوازع الجنسية إنَّ مكان "التعبير المشبوب عن الحب" هو المنزل ووضع قياد التحكم فيه بيد المرأة. وفي حين أنه اعترف بإمكانية أن تشعر المرأة بالمتعة الجنسية، إلا أنه مع كتّاب آخرين إما أخضعوا الرغبة الجنسية الأنثوية، أو الشهوة، "للسمات السالبة، المُحبّة، لشخصية الأنثى أو أنكروا وجودها من الأساس"[٢٥]. وكالأخلاقيين البورجوازيين الأنغلوساكسونيين المحيطين بهم، سعى أولئك الكتّاب بالتالي إلى عولمة مفهوم الهوية الجنسية "الصحيحة" المستمدّة من تاريخ

الطبقة الوسطى وحساسياتها. في الحقيقة، إنَّ كتّاباً آخرين قالوا إنَّ الطريقة الوحيدة لتجنُّب "سقوط" النساء في "الانحطاط الأخلاقي" هو الاندماج في "الطبقات الوسطى في أميركا" وليس في الطبقات الدنيا "التي اختلطنا بها نحن معشر السوريين"[٢٦].

في هجرة مثل أولئك المهاجرين كان وضع المرأة هو بوضوح داخل منزل الطبقة المتوسطة الذي يضم فقط العائلة المباشرة المؤلّفة من الزوج والزوجة والأطفال. وهذا هو الحيِّز الصحّي الذي يُمنع فيه استخدام اللغة البذيئة واللجوء إلى اللعب الخشن ويسود النظام جميع نواحي الحياة (نظرياً على أي حال) في وجه الفوضى. وقد صوَّر أحد المصلحين الأميركيين هذه الحياة على الشكل التالي:

> إنَّ الحياة الأخلاقية والاجتماعية للعائلة الصغيرة حيث الأب يكسب ما يكفي من المال ليعول زوجته وأطفاله، وتستطيع الأم أن تكرّس وقتها للعناية بهم، ولا تخرج هي ولا الأطفال لمدّ يد المساعدة دعماً للعائلة، تتفوق على العائلة ذات العدد الكبير من الأطفال حيث الأم وغالباً الأطفال الأكبر سناً يجب أن يكدّوا كالعبيد.[٢٧]

في مثل تلك البيئة المنعزلة سوف تُحاصَر النوازع الجنسية من جديد داخل عقد الزواج ورباطه. وبدقة أكثر، تُضبط النوازع الجنسية للمرأة (مرة أخرى، على الأقلّ، نظرياً) على يد الزوج، الذي مع ذلك، يواصل إشباع رغباته الجنسية عبر تردّده على "المدينة" وعيش الحياة العامة في الضواحي ذات الخصوصية.

المهاجرون الذين سعوا إلى أن يصبحوا "أميركيين" تبنّوا أكثر فأكثر خطاب الطبقة الوسطى السائد حول أدوار الجنسين والنوازع الجنسية والعائلة، كوسيلة للدخول في صلب الحياة الأميركية. بالنسبة إلى الذين شعروا أنهم مبعدين عن أميركا وعن أسلوب حياة الطبقة الوسطى، وما أكثرهم، حملهم بحثهم عن التأكيد على الهوية وحدود المجتمع المحلي – أولاً لفظياً، ولاحقاً جسدياً – عبر الأطلسي. وقد شهد "الزجل"، أو الشعر الشعبي، بين المهاجرين، نهضةً بعد تسعينيّات القرن التاسع عشر.

النقد الذي وُجِّه ضد عمل المرأة قوبل باعتراضات من عناصر أكثر ليبراليّة داخل مجتمع المهاجرين. تلك الآراء المناقضة لم تؤيِّد عمل المرأة بوصفه جيداً في الأساس، بل كشرٍّ لا بدّ منه. وقد سعت مقالات وافتتاحيات صحف ظهرت في صحف أميركية –

عربية إلى تبديد القلق حول عمل النساء بإصدار تصريحات وصلت إلى درجة اعتبار شرف المرأة، "كالذهب الخالص"، لا يفقد بريقه بممارسة العمل. وتأكيداً على هذه النقطة الأخيرة ذكَّرت صحيفة **الهدى** قرّاءها بأنَّ النساء كنَّ قد عملنَ في مصانع الحرير في جبل لبنان دون آثار جانبية ظاهرة؛ وذلك قبل أن يصلنَ إلى Amrika بوقتٍ طويل[٢٨]. بكلامهم من وجهة نظر "حديثة" أيضاً وتنتمي إلى الطبقة الوسطى، عمد هؤلاء الكتّاب الأخيرين إلى التشديد على أنَّ الخطأ لا يقع على النساء بل على أزواجهنّ أو آبائهنّ "الكسالى" أو "العاجزين". اقرأ، مثلاً، هذا الردّ من نصر الله فارس. فردّاً على قصة ناصيف إلياس عن المرأة التي تعمل بائعة جوالة في بريدجووتر، ولاية مين، كتب نصر الله يقول:

> إننا نتّفق مع الكاتب على أنَّه ينبغي على المرأة ألا تتنقَّل لتبيع إذا كان زوجها قادراً على تلبية حاجاتها وحاجات بيتها بشكل لائق، ولكن إذا كانت هذه المرأة قد هاجرت وتركت في الوطن رجلاً مريضاً... أو مثقلاً بالديون فلا يُسمح لها أن تمارس البيع؛ أو إذا كان زوجها بمصاحبتها وكان مريضاً، فمن سيعتني به، أو إذا كان سكّيراً مقامراً فكيف يمكنها أن تعتمد عليه؟[٢٩]

عفيفة كرم، إحدى أوائل الكاتبات في المهجر وأشدّهن غزارةً في الإنتاج، تناولت الموضوع نفسه في مقالةٍ لاحقة، وخاطبت أولئك الكتّاب الذين يفترون على "شرف" البائعات المتجولات، كتبت تقول: "إنكم تنسبون التحلُّل والفسق وانعدام الأخلاق فقط إلى بائعات الـ'الكشّة'، ولكنكم مخطئون لأنَّ المرأة العديمة الأخلاق لا تتورّع عن ارتكاب الأمور البشعة ببساطة لأنها تعيش في القصور، أو لأنها مسجونة هناك"[٣٠].

على الرغم من أنَّ عمل المرأة لا ينفصل تماماً عن خطر التعرُّض لانعدام الأخلاق وتلويث الشرف، فإنَّ القلق بشأن النوازع الجنسية المُلجَمة ابتعدت عن الطبقة الاجتماعية وولجت أكثر في الطبيعة الفردية والشخصية. عفيفة كرم، مثلاً، صنَّفت وقيَّمت "النسويّة" بخلق أربعة أنماط من "المرأة" يشتركنَ في كونهنّ استثنائيات ومثاليات. في هذا التكوين، المرأة – كفرد – إما "صالحة" أو "مُخادعة" أو "عاملة" أو "جاهلة". "الصالحة" هي التي تقوم بواجباتها وتساعد أمّها، ومن ثم بعد أن تتزوج تسعد زوجها وتجعل من بيتها جنّة. و"العاملة" من ناحية أخرى ليست – والعياذ بالله – متمسكة بالأخلاق بالضرورة، لكنها موجودة في وسط محفوف "بأخطار" يمكن أن يُعرِّض شرفها للشبهة. ولكن أسوأ

النوعين، بالنسبة إلى كرم، هي "الجاهلة" التي تُعتَبَر "مرض الحضارة ولعنة الحداثة"، والمرأة "المُخادعة" التي تتظاهر بأنها "صالحة" لكنها في الحقيقة "حيّة تُسمِّم عسل الحياة"[٣١]. فالجمال السطحي ووضع المساحيق على الوجه وارتداء مشدّ الخصر لجعله أشدّ نحافة، كلها أشياء اعتبرتها كرم مسائل تافهة، هدفها ببساطة جذب الرجال جسدياً وإغراء غرائزهم "الحيوانية". وفي مقالة أخرى عنّفَتْ السيدة كرم الرجال الذين، كما قالت، أغووا النساء البريئات وجلبوا "العار" عليهن بوعدهنّ بالزواج فقط ليستغلوا أجسادهن. والشهوة الجسدية، في رأيها، كانت الصفة السلبية في كلا المَثلَين (المرأة "المُخادعة" والرجال المفترسون)، وهي المسؤولة عن الحالة "المؤسفة" لمجتمع المهاجرين.

وهكذا بقيت عفيفة كرم ترى أنَّ التعبير عن النوازع الجنسية خارج رباط الزواج يشكّل تهديداً للعائلة وللمجتمع، حتى وإن رأت أنَّ أسبابها هي شهوات الرجال المتوحشة و"همجيّتهم"[٣٢]. ولكي نُدجِّن أولئك الوحوش ونستأصل السلوك الجنسي الوحشي الكامن في الرجال – الذي يُطلق عنانه غياب أو حتى انهيار الحدود الاجتماعية – أيّدت كرم أيضاً بناء عائلة مثالية من الطبقة الوسطى. ولكن في هذه العائلة، حيث تحظى المرأة بالاحترام والثقافة وتلتزم ببيتها، على الرجل أن يضبط نوازعه الجنسية ضمن حدود المنزل بالامتناع عن التردد على المقاهي ودور السينما والمنازل سيئة السمعة[٣٣]. المنزل نفسه يبقى خالياً من النوازع الجنسية في كتابات أولئك المفكرين المهجريين الليبراليين، حيث كل تصوير لتلك الأجساد مفعم بنعيم الزواج المستمدّ من آداب المائدة اللائقة، وسهرات بأكملها تُقضى في القراءة وفي شغل الإبرة، والأطفال دائماً في حضور الوالدين. وأي إشارة إلى اتصال جسدي رقيق، ناهيك عن إطلاق العنان للذة الجنسية، غائب من تلك اللوحات المملّة.

"رعشة لذة..."[٣٤]

ومع ذلك، في حين رأى أشد العناصر ليبراليّةً ومحافظةً داخل مجتمع المهاجرين اللبنانيين في النوازع الجنسية خطراً يتهدّد تلاحم المجتمع (لأسباب شتى)، اعتبرها آخرون رمز التحرّر من القيود الخانقة لأعراف المجتمع القديمة والجديدة. هذه الآراء تمّ التعبير

عنها بأساليب متنوعة تمتد من ارتداء آخر صيحات الملابس التي تحتفي (وتتباهى وفقاً لبعض المراقبين) بالنوازع الجنسية الفردية للشخص، إلى تعريفات جديدة للزواج بوصفه (على الأقلّ جزئياً) اتحاداً رومانسياً بين شخصين وليس بين عائلتين، إلى أنواع أدبية عربية جديدة تبدَّتْ على نطاق واسع على شكل الرواية الرومانسية. وفيها يتم البوح بالحب وبالنوازع الجنسية بأشكالٍ ذاتية، فردية، هي، بصورة مكشوفة وضمنية، انتقادات لكل محاولة لخنق المشاعر وحبس النوازع الجنسية داخل جدران المنزل البورجوازي.

من عدد هائل من الصور الفوتوغرافية التي التُقطت للمهاجرين (وتقاسمها الذين بقوا في لبنان) التغييرات التي طرأت على تقديم الذات وإعادة تقديمها أضحت واضحة جداً. وفي العموم، المذهل فيها أنَّ الأفراد والأزواج والعائلات والمجموعات وقفوا لكي تُلتقط لهم صور فوتوغرافية داخل استوديوهات أو في أماكن عامة. هذا السجّل البصري واستعراض الذات يمثّل درجة من التشخيص والوعي الذاتي لم تكن شائعة ولا متوفرة (تقنياً أو اجتماعياً) من قبل. لكنَّ الأهم هو الوِقفات المتكلّفة التي التُقطت في تلك الصور الفوتوغرافية، والملابس التي تكشف عن نظرة مختلفة إلى الذات وإلى النوازع الجنسية، على الأقلّ بين أولئك الظاهرين في الصور[٣٥]. فمثلاً، في حوالي عام ١٩٠٥ وقف زوج شاب لالتقاط صورة فوتوغرافيّة. كلاهما كانا ينظران إلى العدسة بشكلٍ مباشر وبثقة وبتحدٍّ. كانت المرأة ترتدي ثوباً محتشماً يشدّ خصرها ويُبرز الجزءَ الأعلى من صدرها، بينما ارتفع شعرها كاشفاً عن عنقها وكانت عيناها وشفتاها مثقلة بالمساحيق بطريقة كان جلياً أنها "مستفزّة"[٣٦]. زيادةً على ذلك، بدت أنها، بيدها الموضوعة على كتف الرجل، تتجاوز الحدود الجسدية، خاصةً أنه ليس واضحاً إن كان الاثنان متزوجين أم لا. هذه الصورة تصبح مذهلة أكثر عندما تُقارَن بالصور الملتَقَطة خلال تسعينيّات القرن حين كانت للمرأة علاقة أقلّ "تحدّياً" مع آلة التصوير، وحين كانت تظهر كعنصر داعم للرجل، يفصل بينهما طفلٌ أو حيِّز. وهناك سلسلة من الصور الفوتوغرافية تُمثّل نساءً عاملات تُظهر المزيد من التوتُّر والغموض الجنسيين[٣٧]. العديد منهن كن يُمثّلن عاملات مصانع من المهاجرين يرتدين زيّ العمل ويحملن مفاتيح ربط أو أدوات أخرى تتعلق بعملهن[٣٨]. كان جلياً من ملابسهن والأدوات التي يحملنها أنهنّ لسن محتجزات في المنزل ولا يتقيّدن بالأدوار التي تسندها الطبقة المتوسطة إلى الجنسين. كنَّ، بارتدائهن ملابس "الرجال" وتعاملهنّ ببراعة مع أدوات

"الرجل"، يُسبّبن، دون أدنى شك، صدمةً لحساسيات مراقبين من أمثال يوسف واكيم ويوسف الزعنّي اللذين، مع لبنانيين مهاجرين آخرين، يؤيّدان بقوة فصلاً واضحاً بين الأدوار الأنثوية والذكرية في الحياة وفي المظهر. وكانت النساء العاملات - على خطى تراث "فتيات مصنع" الحرير - يُحاكين ساخرات معايير الأنوثة المفترضة. كنَّ يظهرن، على الأقلّ في الصور الفوتوغرافية، قويات، بلا رجال، ويرتدين البنطلونات. كنَّ يعملن في مصانع الأحذية، والزجاج، والسيارات، والفولاذ، جنباً إلى جنب مع رجالٍ مهاجرين إيطاليين وبولنديين وغيرهم. كنَّ يعملن في نوبات ليلية وأيضاً نوبات منتظمة. وبهذا الشكل، بدا لمراقبي الطبقة الوسطى أنَّ كل جزء من نهارهن ينتهك حدود المجتمع (الطبقة الاجتماعية، والعرق، والفروق بين الجنسين)، وبهذا كان القلق يزداد بشان النوازع الجنسية.

على مستوى آخر، عملياً نصف الصور المتوفرة في أرشيف سميثنسن تبيِّن النساء بشعر قصير أو مُصفَّف بطريقة تكشف أعناقهن، وتظهر ملابسهن على الدوام (فيما عدا بضع صور بملابس "تقليدية") بأحدث طراز الأزياء الأميركية، ووجوههن دائماً متبرّجة. بعبارة أخرى، طوال لحظات الاستعراض الذاتي تلك اختارت تلك النسوة (و/أو سُمح لهنّ بـ) الكشف عن شعورهن، وإبراز أجسادهن بملابس ضيِّقة، وجذب عين الناظر بمساحيق مفرطة. سيبدو، إذن، أنهنّ يجذبن الناظر إلى أجسادهن ووجوههنّ، وفي الأساس إلى نوازعهنّ الجنسية كنساء.

المقالات المتواصلة في الصحافة العربية - الأميركية في تلك الأوقات حول اهتمام المرأة المتزايد والمفرط بالمظاهر تؤكّد هذه الملاحظات. في صحيفة **السائح** كتبت سارة أبي العلاء ساخرة:

> إنَّ المرأة لا تضع المجوهرات إلا إذا أراد الرجل منها أن تفعل، ولا تضع المساحيق والبودرة إلا إذا كان يفتش (يائساً) عن صبيّة بيضاء [البشرة] حمراء [الشفتين]، ولا تلبس مشدّ الخصر إلا إذا رغب في الخصر النحيل، ولا ترتدي الأثواب المكشوفة إلا لأنه يستمتع بالتحديق إلى صدرها... إنهم لا يسمّوننا سيدات محترمات إلا إذا كنّا أي شيء غير ذلك، وفي الواقع نحن لسنا أكثر من سلع لهم وهم التجّار والزبائن.[٣٩]

معلّقون آخرون وجّهوا نقدهم ضد المرأة التي تشارك في الكشف العلني عن نوازعها الجنسية التي تنتقدها أبي العلاء. وإحدى الكاتبات تصف ساخرةً "مظهر" صبيّة من الطبقة الوسطى بهذه الكلمات:

> [كانت] بشرتها مغطّاة بالبودرة وخصرها المعصور بالمشدّ إلى أن أصبح حرفياً نحيلاً كرقبتها. وكانت ترتدي ثوباً باهظ الثمن من الحرير... وعلى رأسها قبعة بيضاء يتدلّى منها ريش نعام... وتلبس في يديها قفّازاً من الجلد الناعم كانت منهمكة في ارتدائه...[٤٠]

بالإضافة إلى الصور الفوتوغرافية والصحف والأزياء، كانت الرواية وسيلة أخرى تمَّ عبرها اكتشاف مفاهيم جديدة للنوازع الجنسية والذات العاطفية وعرضها باعتبارها المعايير الاجتماعية الجديدة. وكانت الرواية، بوصفها نوعاً جديداً من الأدب، تثير مخيّلة الشبّان والصبايا من الطبقة المتوسطة من المهاجرين، ثورية تعريفاً[٤١]. وقد علَّق ريتشارد غراي على الأدب الألماني البورجوازي قائلاً إنَّ الروايات هي "احتجاج مكتوم يطلقه كتّاب الطبقة الوسطى ضد تغريب وتشييء أهداف المعرفة البورجوازية التي يعملون مع نصوصهم بالضرورة ضمن نطاق معاييرها (ذات الدلالة)"[٤٢]. وبين عاميّ ١٨٩٠ و١٩١٤ أضحت الرواية[٤٣] الرومانسية متوفرة بسهولة للجماهير المتعلمة في المهجر. وكانت إما مُسلسلة في صحافة المهجر أو تُباع على شكل كتب عبر العدد المتزايد من أكشاك بيع الكتب التي قدّمت مختلف أنواع التسلية للمجتمع المهجري. وكانت إما تُكتب بأقلام مهاجرة، أو يبدعها كتّاب من مصر أو لبنان، أو تُترجَم إلى العربية عن الفرنسية. ذخيرة الأدب هذه المتّسعة أنتجت نصوصاً وصفت صنف "المرأة" واستكشفت علاقاتها الاجتماعية بالأصدقاء والعائلة، والعلاقة الأقوى مع العشّاق. وكان هناك خيط عام يسري في غالبية تلك الروايات الرومانسية العربية المبكّرة: فتاة شابة تكافح لتحلّ تعقيدات مشاعرها نحو شاب. وتتدخل في علاقتها امرأةٌ منافِسة، أو اعتراض الأهل العنيدين، أو رجلٌ آخر، ويُجبرها على إعادة تقييم حبّها. في واحدة من هذه الروايات – عنوانها **الكونتيسة سارة** – نقرأ الالتماس المشبوب التالي من جانب الشاب:

> أقسمُ لكِ أني سأموت من أجلك؛ أناشدكِ أن تصغي إلى ما سأقول لأنكِ

يجب أن تعرفي الحقيقة لكي لا تستمري في لومي. إنني لم أحب سارة أبداً بعد أن أحببتكِ...[٤٤]

في هذه القصة وكثير غيرها تُرسَم البطلة كشخصية تملك زمام مشاعرها وقراراتها بشكل كامل؛ حتى وإن أعاقتهما اعتبارات عائلية. هذه الفكرة أضحت ممكنة بقوة الحب، حتى وإن كانت شاهداً على تلك القوة. وقد تجلّى ذلك في رواية مزخرفة بعنوان درامي مثل **شهيد الحب**. في إحدى صفحاتها نجد إميلي راكبة عربة إلى جوار السيد فوكلند:

بينما كان يفتش عن شيء ما في جيب العربة، لمستْ يده يدَ إميلي فعصرها دون انتباه منه، لأنه شعر بقوة دفعته إلى فعل ذلك. وعندما شعرت إميلي بشدَّة اللمسة أسرعت بسحب يدها بعيداً، ولاحظ فوكلند أنها ترتعش بشكلٍ واضح فلم يجرؤ على رفع عينيه إلى وجهها. لكنَّ لمسه ليد حبيبته في تلك اللحظة كان كافياً لإحداث تغييرات هائلة في حياته...[٤٥]

روايات رومانسية أخرى قدّمت الحب بوصفه المثل الأعلى الذي ينبغي على المرأة – والرجل – أن تصبو إليه. في إحدى تلك الروايات – **الحب قبل المال** – ترتّب أمٌّ زواجاً لابنتها من كهلٍ ثري. وقد رسم مؤلّف الرواية صورة بشعة جداً للأم:

الحقيقة هي أنَّ ذلك الزواج لم يشغل بال كانير كثيراً. لكنَّ أمها، التي كانت تهتم بالمادة أكثر من اهتمامها بالأشياء الأساسية، رسمت لها الزواج على أنه شيء من واجب كل شابة أن تقوم به... لكنَّ [الأم] لم تقل أيّ شيء عن حب الشريك... لكنَّ كانير... كان لها رأي مختلف تماماً عن رأي أمها، ورأت في الزواج أكثر من ورث المال والثروة.[٤٦]

هذه العواطف كانت توجد في الروايات الرومانسية كلها التي تجري أحداثها في سياق "شرقي". لقد كان جرجي زيدان (١٨٦١ – ١٩١٤) أحد أشدّ المؤلفين غزارةً في إنتاج مثل هذه القصص التي كانت تُكتب في الغالب في إطارٍ تاريخيّ. وبعناوين مثل **عروس فرغانا**، و**حسناء كربلاء**، و**فتاة غسان**، أثار زيدان حنيناً رومانسياً إلى الماضي العربي و"تقاليده" في التودُّد والحب. وفي كل قصة يصارع رجلٌ وامرأة – وسط جوٍّ من الاضطراب السياسي – للتغلُّب على كل العقبات الموضوعة في طريقهما. وفي كل قصة

يُنظر إلى الحب على أنه فضيلة ينبغي أن تمحو – حتى وإن لم يكن ذلك ممكناً على أرض الواقع – الحدود الطبقيّة وتلغي التقاليد الاجتماعية.

إذن، من ناحية نجد صوراً رومانسية مجَّدت الحب بوصفه تحرُّر الفرد من قيد الأهل، حتى وإن قاد امرأةً – عبر الزواج – إلى عالم "أنثى" الطبقة المتوسطة. ومن ناحية أخرى كان يمثّل الواقع الذي تختبره غالبية الصبايا والشبان: الأهل الذين كانوا في الحقيقة عنصراً مفيداً جداً – على أقلّ تقدير – في انتقاء الزوج. وكان بعض الشبان والشابات، المحشورين بين هذين الوجهين المتصارعين من الحياة، يعملون على التخلُّص من القيود التي تكبّلهم. وحتى إذا نجح قليلٌ منهم في التحرُّر (ولا بدّ أنَّ هذه الإمكانية كانت تسبب الاضطراب للعديد من الشبّان)، إلا أنَّ البعض صارعوا ليكونوا أحراراً في اختيارهم. هنا من جديد نحن في حاجة إلى ألا نغالي في وزن ذلك التغيير بحيث نمتدح أثره. لقد وُجد الحب من قبل، وقليلٌ من الرجال والنساء فرّوا وتزوجوا عندما رفض الأهل السماح لهم بالزواج. فغالباً ما كان الزواج شأناً عائلياً القصد منه تمتين العلاقات الاجتماعية والاقتصادية ضمن نطاق الجماعة. في هذا السياق، كان الحب خياراً "يمكن" أن يتطوَّر بعد الخطوبة. فإذا لم يحصل حينئذٍ فليس هذا بمأساة بما أنَّ القصد من الزواج هو الإنجاب وليس السعادة الفردية. مثل هذه الاعتبارات كانت تتعارض بحدّة مع الآمال التي يعقدها بعض شبان وشابات الطبقة المتوسطة حول الحب الرومانسي. هذه الآمال كانت تتحول إلى خيبات أمل في الزواج، كما شهدت على ذلك مقالات لا تحصى اشتكت من أنَّ الكثير من الأزواج يعاملون زوجاتهم كأنهنّ "خدم"، وكانت تنصح الأزواج بحب زوجاتهم ومعاملتهن بالحسنى "حتى بعد انتهاء شهر العسل"[٤٧].

نفاق هذا التعارض لاحظه عددٌ لا يستهان به من كتّاب القصص، سواء في بلاد المهجر أم في لبنان. جبران خليل جبران كان أحد الذين أدخلوا نقد الواقع الاجتماعي في قصصه القصيرة. ففي قصة "وردة الهاني"، المنشورة في عام ١٩٠٨ في مجموعة **الأرواح المتمرّدة**، نستشفّ اتّهاماً شديد الفظاظة بالنفاق لمجتمع الطبقة المتوسطة. إذ يشتكي رجلٌ من الطبقة الوسطى لصديقه، الراوي، من أنَّ زوجته – وردة الهاني – قد هجرته من أجل رجلٍ معدم. وبعد بضعة أيام يقابل الراوي وردة ويسمعها تغنّي. وفي اللقاء التالي تحكي وردة قصة خطوبتها إلى رشيد نعمان، رجل الطبقة الوسطى الذي يكبرها بعشرين عاماً. وعلى الرغم من كياسته وكرمه، لم تكن وردة سعيدة في زواجها "لأنني علمتُ أنَّ سعادة المرأة لا تعتمد

على سمعة الرجل أو نفوذه أو كرمه... بل في الحب الذي يربط بين روحها وروحه"، وهكذا تركت رشيد من أجل الرجل الذي أحبّته، لأنها وجدت أنها كانت تمارس العهر والخداع في منزل رشيد النعمان "لأنه جعل مني رفيقة فراشه حسب أصول العادات والتقاليد قبل أن تجعل مني العناية الإلهية زوجته حسب حكم الروح والعاطفة". وهكذا كانت أخلاقيات الطبقة الوسطى تقف على رأسها. وما كان مُجازاً بوصفه زواجاً شرعياً وأخلاقياً أصبح عهراً، وما كان يمكن أن يعتبر لا أخلاقياً أضحى مُجازاً بأمر الله. وهكذا تظهر عادات الطبقة المتوسطة الاجتماعية و"تقاليدها" كسبب ضمني للتعاسة.

هذه الحكايات كانت معقَّدة ومتعارضة في رسمها الرجل والمرأة. والشيء المُطالَب به أكثر من أي شيء هو حق المرأة في اختيار حبيبها من دون تدخُّل العائلة، ومن دون الخضوع لاعتبارات الثروة. ولكن لا أحد كان يمكن أن يتخيَّل امرأةً لا تتوق إلى حب رجل، أو لا ترغب في زواجٍ يدوم إلى الأبد. لم يكن يُفهَم من النوازع الجنسية غير أنها علاقة جسدية حميمة بين رجل وامرأة. وبعبارة أخرى، كان الزواج لا يزال يُعتبر الوضع "الطبيعي" للوجود بالنسبة إلى امرأة شابة خارج بيت أهلها، حتى وإن كانت تلك الحكايات تتكلّم بوسائل مختلفة لتصل إلى هذا الوضع. والنساء اللائي يظهرن في تلك الحكايات الرومانسية لا يتطلّعن إلى أكثر من أن يكنَّ عاشقات. وهكذا يبدو أنَّ الحب الذي من المفترض أن يحرّر المرأة من سجن النظام الأبوي ينقلها فقط إلى آخر مثله؛ وهذا الأخير من اختيارها هي. هذه الحدود في نقد مجتمع الطبقة الوسطى تنشأ من حقيقة أنَّ معظم الكتّاب ينتمون إلى هذه الطبقة. وهكذا، كانت أشواكهم اللفظية موجّهة من داخل صرح منيع، وكان لها تأثير إزاحة الحدود وكشف ما في داخلها من دون تدميرها. هذه المراوغة النقدية – السياسية تنشأ من "تراجع بتحريض أيديولوجيّ في بصيرتهم النقدية العفوية داخل الممارسات الهادية السياسية – الاجتماعية، الاقتصادية، الاستطرادية للمعرفة البورجوازية"[٤٨].

على الرغم من هذا التناقض المتأصّل، أوجدتْ الروايات الرومانسية، بالإضافة إلى الأزياء الحديثة وفن التصوير والصحافة، مساحة نقدية للتساؤل منها عن الحدود المرسومة بين أدوار الجنسين في الطبقة المتوسطة. وللوهلة الأولى تسمح هذه الروايات للبطلات بفردية ذاتية تنتزعهنّ من التصنيف الأكبر المُشيِّئ كـ"امرأة". وفي سياق الانتقال من قرنٍ إلى آخر تبدو تلك الروايات كرفضٍ راديكاليّ للـ"عقلاني" وتسفيهٍ لحب الحياة العائلية

وأخلاقيات الطبقة الوسطى المنافقة التي كانت العلامات المميِّزة لخلق "حداثة" أصيلة. زيادةً على ذلك، منحتْ الملابس والروايات بعض النسوة الأدوات الثقافية والاجتماعية ليستكشفن بها رغباتهن ويعبِّرن عنها. إذن، أصبحت النوازع الجنسية جزءاً واضحاً من تعريف الهوية "الحديثة" للمهاجرين اللبنانيين خلال العقدين الأوّلين من القرن العشرين. فمن ناحية، كان التحكُّم في النوازع الجنسية وتهذيبها أمراً أساسياً، في عيون بعض المراقبين، من أجل خلق طبقة متوسطة "محترمة" وحديثة في المهجر. بالنسبة لآخرين كان جوهرُ الحداثة نبذَ البنى الاجتماعية والسماح للأفراد بالتعبير بحرية عن أنفسهم. ولعلَّ أشهر كتاب في هذا الموضوع هو كتاب **النبي** لخليل جبران. ففلسفته الرومانسية التي تتعلّق بفكرة الفردية يمكن أن تُرى في الفصل الرابع، "الأطفال"، حيث يقول:

> أولادكم ليسوا لكم. إنهم أبناء الحياة المشتاقة إلى نفسها. بكم يأتون إلى الحياة ولكن ليس منكم. ومع أنهم يعيشون معكم، فهم ليسوا ملكاً لكم. أنت تستطيعون أن تمنحوهم محبتكم، ولكنكم لا تقدرون أن تغرسوا فيهم بذور أفكارهم، لأن لهم أفكاراً خاصة بهم.

لقد أصبح هذا الكلام أشبه باللازمة بالنسبة إلى جيل الأطفال المهاجرين.

وهناك غيرهم عملوا جاهدين لتجاهل الموضوع برمّته بالانكفاء إلى حنينٍ صوّرَ الحياة التي خلّفوها في جبل لبنان تصويراً عالي الرومانسية. وأصبح الزجل، أو الشعر الشعبي، الذي ازدهر في بلاد المهجر، الوسيلة الأوسع شعبيةً بالنسبة إلى تلك الصور الرقيقة الألوان. تلك القصائد كانت تستحضر حياةً أشدّ بساطةً وسط أشجار التين وكروم العنب، والحقول المسيَّجة المملوءة بالأزهار، ويقين العائلة الريفية[٤٩]. ولكن حتى أولئك الذين اختاروا أن يتجاهلوا الموضوع فعلوا ذلك بحياء شديد بحيث أنَّ ردّ فعلهم على النوازع الجنسية كان أنهم جرّدوا كل صورة من صور الحياة في لبنان من الجنس.

هذه التوترات صبغت النوازع الجنسية بين المهاجرين بتاريخ من التغيير والتكيّف والاستمرارية. وفي حين قد يبدو هذا واضحاً، فإنَّ الحقيقة هي أنَّه غالباً ما ظهرت الأفكار حول ممارسة النوازع الجنسية في دراسات الشرق الأوسط كرغبات بدائيّة لم تتغيَّر قط. زيادةً على ذلك، اعتُبرت العلاقات الجنسية مسائلَ خاصة بقيت حتى وقتٍ قريب – عن عمد أو بالإهمال – خارج نطاق التحليل العلمي. ومع ذلك، كما أثبت فوكو في كتابه

تاريخ النوازع الجنسية، ليست النوازع الجنسية مجرد حاجة جسدية ملحّة يجب إشباعها، بل منظومة من العلاقات بين القوى تتضمن أفراداً والمجتمع. وما كان يُعتَبر، مثلاً، سلوكاً جنسياً مقبولاً بين المهاجرين اللبنانيين، لم يكن موضوعاً متّفقاً عليه. فالعلاقات الجنسية خارج نطاق الزواج، وكشف النساء لأجسادهن، والتحكم في نوازع المرأة الجنسية والتعبير عن الشهوة... كلها قضايا كان على مجتمع المهاجرين أن يواجهها بطرقٍ لم تكن ضرورية أو "طبيعية" في قراهم. وبغضّ النظر عن الطريقة التي تناولوا بها هذه القضايا وغيرها - وكانت هناك ردود فعل لا تُحصى - فإنَّ الواضح هو أنَّ النوازع الجنسية أضحت عنصراً أساسياً في كيفية تعريف مجتمع المهاجرين نفسَه في مواجهة المجتمع الأميركي الأكبر ومجتمع القرى الذي تركه في الوطن. بعبارة أخرى، لم تكن النوازع الجنسية مفيدة في تشكيل صراعات القوى والعلاقة بينها في موازاة التمييز بين الجنسين والطبقة الاجتماعية والعرق... وبالتوازي، هذه العناصر الأخرى من هوية فردية واجتماعية كانت حاسمة في تعريف النوازع الجنسية والحب والرغبة. والتوترات والفوضى والتناقضات، التي كانت جزءاً لا يتجزأ من هذا التاريخ، حملها المهاجرون معهم في طريق عودتهم - مع ساعات أجدادهم وقبعات فيدورا وأغراض مادية أخرى - إلى قراهم وبلداتهم في لبنان وأصبحت بالتالي جزءاً من ذلك التاريخ.

في الحقيقة، يمكن أن نثبت أنَّ هذه الشكوك والمنازعات قد لعبت تاريخياً دوراً في تشكيل المجتمع اللبناني الحديث وفي تناوله المتناقض للنوازع الجنسية . وكما حصل مع المهاجرين في ١٨٩٠ وحتى أوائل القرن العشرين، كذلك لبنانيو اليوم ممزّقون بين كشف أجسادهم بطريقة ذات دلالة جنسية واضحة وبين المحافظة على وِجهات النظر "التقليدية" حول العلاقات الجنسية. أيضاً، النفاق الذي ميَّز إقرار طبقة المهاجرين الوسطى بالسماح بممارسة الجنس فقط داخل نطاق الرباط الزوجي، حتى وإن كان الزوج يقيم علاقة جنسية خارج نطاق الزواج، يبقى شائعاً في لبنان اليوم. وأخيراً، الكفاح للسيطرة على أجساد النساء إما بتجريدها من الصفة الجنسية أو بإبراز تلك الصفة في المظهر الخارجي أمرٌ شائع يربط ما بين الفترتين التاريخيتين. لذلك فإنَّ فهم تاريخ المجتمع المهاجر لا يعني أن نستوعب قصص أولئك الفلاحين الذين غادروا لبنان إلى أميركا، بل أن نفهم تاريخ لبنان نفسه.

بيبليوغرافيا

Allen, Roger, *The Arabic Novel: An Historical and Critical Introduction*, Manchester: University of Manchester Press, 1982.

Allen, Roger, Kilpatrick, Hilary, and Moor, E. de, eds, *Love and Sexuality in Modern Arabic Literature*, London: Saqi Books, 1995.

Chehab, Maurice, *Dawr lubnan fi tarikh al-harir*, Beirut: Publications de l'Université Libanaise, 1967.

Faris, Nasrallah, *al-Huda*, 1903, vol. 6, 88:3, 1903.

Gray, Richard T., *Stations of the Divided Subject: Contestation and Ideological Legitimation in German Bourgeois Literature, 1770–1914*, Stanford: Stanford University Press, 1995.

Houghton, Louise, 'Syrians in the United States,' 3 parts, *The Survey*, vol. 26, nos. 1–3, 1911.

Jabbour, Abdel Nour, *Étude sur la poésie dialectale au Liban*, Beirut: Publications de l'Université Libanaise, 1957.

Karam, Afifa, *al-Huda*, vol. 6, 115:2, 1903.

Khater, A., 'From 'House' to 'Mistress of the House': Gender and Class in 19th Century Lebanon', in *International Journal of Middle East Studies*, no. 28, 1996.

Knoph, S. Adolphus, 'The Smaller Family,' *Survey*, no. 37, 1916.

Miller, Lucius Hopkins, *Our Syrian Population: A Study of the Syrian Communities of Greater New York*, San Francisco: R. D. Reed, 1969.

Naoum, Faris, Hand-written Memoirs, Smithsonian Institute, Naff Arab-American Collection, 1957.

Ryan, Mary, *Cradle of the Middle Class: The Family in Oneida County, New York, 1790–1865*, New York: Cambridge University Press, 1981.

Tannous, Afif, *Trends of Social and Cultural Change in a Lebanese Village: Bishmizeen*, PhD dissertation, Yale University, 1939.

Wakim, Yusuf, 'Necessity for Putting a Limit of Law that Prohibits the Emigration of the Syrian Woman to American,' *al-Huda*, 13 January 1908.

al-Zai'ini, Yusuf, 'Female Qashé Sellers,' *al-Huda*, 12 July 1903.

الهوامش

1 Yusuf Al-Za'ini, 'Female Qashé Sellers,' *al-Huda*, 12 July 1903, p. 2.

2 Yusuf Wakim, 'Necessity for Putting a Limit of Law that Prohibits the Emigration of the Syrian Woman to American,' *al-Huda*, 13 January 1908, p. 4.

٣ من بين الصحف المتنوعة التي طُبعت ما بين عامي ١٨٩٠ و١٩١٤ (وبعد ذلك بقليل)، صحف **الناصر**، **البيان**، **السائح**، **كوكب أميركا**، **الكون** و**الهدى**. وما يجعل هذه الصحف مناسبة من أجل فهم تاريخ المجتمع المهاجر هو أنها سرعان ما أضحت منابر عامة للمجتمع وتوزّع على نطاق واسع. فمثلاً، صحيفة **الهدى** (يُقال إنها واحدة من أشهر صحيفتين شعبيّتين) كانت توزع أكثر من ١٢٠٠٠ نسخة بحلول عام ١٩١٤، أو حوالي ١٠% من عدد المهاجرين. فإذا وضعنا في الحسبان أنّ الصحيفة كانت غالباً (ولكن حتماً ليس دائماً) تصل بالبريد إلى المنازل فإنّ النسبة المئوية تتضاعف إذا لم نقُل ثلاث مرات. وأخيراً، كانت الصحف تُقرأ جماعياً في المقاهي ويتقاسمها أشخاص عدّة. إذن، في العموم، المقالات التي ظهرت في تلك الصحف المتنوعة كانت تُقرأ من قِبَل عدد كبير من المَهاجرين، وتعكس بعضاً من النقاشات التي كانت تدور في مجتمعهم.

٤ أكرم خاطر، "من 'المنزل' إلى 'سيدة المنزل': الجنسان والطبقة الاجتماعية في لبنان القرن التاسع عشر" في **المجلة العالمية لدراسات الشرق الأوسط**، العدد ١٩٩٢، ص٣٢٥-٣٤٨.
٥ عفيف طنوس، "اتجاهات التغيير الاجتماعي والثقافي في قرية لبنانية: بشمزّين"، رسالة دكتوراه، ١٩٣٩، ص٦٥٦.
٦ موريس شهاب، **دور لبنان في تاريخ الحرير**، بيروت، ١٩٦٧، ص٤٨-٤٩.
٧ **المراسلات التجارية، بيروت ١٨٦٤ - ١٨٦٧**، الجزء ٧.
٨ من أجل مزيد من التفاصيل انظر ألبير حوراني ونديم شهادي، **الهجرة اللبنانية في العالم: قرنٌ من الهجرة**، لندن، نولتن، ١٩٩٢.
9 Ignacio Klich, 1992 and Charles Knowlton, 1992.
10 Naff, 1980, p. 178.
١١ المصدر السابق.
١٢ المصدر السابق.
13 Naff, 1991.
14 Naff, 1980.
15 Louise Houghton, 'Syrians in the United States,' 3 parts, The Survey, vol. 26, nos. 1-3, 1911, p. 648.
16 Naff, 1980.
١٧ المصدر السابق.
١٨ المصدر السابق.
١٩ فارس نعوم. مذكرات مكتوبة بخط اليد، المؤسسة السميثونية، مجموعة ناف العربية - الأميركية، ١٩٥٧.
20 Lucius Hopkins Miller, *Our Syrian Population: A Study of the Syrian Communities of Greater New York*, San Francisco, 1969, p. 16.
٢١ المصدر السابق، ص٩.
٢٢ المصدر السابق، ص٤٦.
23 Elias, 1903, p. 2.
٢٤ المصدر السابق.
25 Mary Ryan, *Cradle of the Middle Class: The Family in Oneida County, New York, 1790-1865*, New York, 1981, p. 105.
٢٦ **صحيفة الهدى**، ١٩٠٥، ص٣.
27 S. Adolphus Knoph, 'The Smaller Family,' Survey, no. 37, 1916, p. 161.
٢٨ **صحيفة الهدى**، ١٨٩٩، ص١٥-١٧؛ عام ١٩٠٦، ص٣.
٢٩ فارس، ١٩٠٣؛ **صحيفة الهدى**، ١٩٠٣، الجزء ٦، ٨٨: ٣، ص٣.
٣٠ في بداية هذه المقالة كتبت عفيفة كرم (١٩٠٣/١٩٠٦؛ ١١٥: ٢) دون أقلّ نبرة تهكُم قائلة: "لقد قرأت في أعلى مقالة يوسف الزعنّي التي عنوانها "بائعات القش" كلمات موجّهة من صحيفة **الهدى** تطلب فيها من "الرجال المثقفين أن يردّوا وينتقدوا" دون النساء المثقفات. لكني أسأل صحيفة **الهدى** أن تعذرني على تصرفي هذا [كتابة الرد]". وفي نهاية المقال كتب مُحرر صحيفة **الهدى** قائلاً: "نتمنى لو أنّ هناك المزيد من النساء المثقفات أمثال كاتبة هذا المقال، لا تخشى الظهور في الأوساط الأدبية ولا الاعتراضات التي يوجّهها إليهن البلهاء من الناس...". إنّ التعليقين هما دليلان على أنّ ولوج الكاتبات هذا المجال كان حدثاً جديداً جداً.
٣١ **صحيفة الهدى**، ١٩٠٠، ص٢.
٣٢ **صحيفة الهدى**، ١٩٠٠، ص٣.
٣٣ عفيفة كرم، **صحيفة الهدى**، الجزء ٦، ١١٥: ٢، ١٩٠٣، ص٢.
٣٤ هذا اقتطاف من مشهد وُصف في رواية **جهاد المُحبّين**، إحدى روايات جرجي زيدان الرومانسية التاريخية الست عشرة. البطلان (صبيّة قبطيّة من الطبقة الوسطى ومهندس قبطي ناشئ) يلتقيان عند غسق أمسيةٍ من شهر تشرين الثاني/نوفمبر، وعبر سلسلة من التلميحات تصل إلى ذروتها الختامية حين يكتشف الاثنان حبّ كل منهما للآخر. في تلك اللحظة "تسري في جسم نسيمة رعشة لذة ولا يعود هناك أي ضرورة للكلام..." (زيدان، ١٩٥٠، ص٣٤).

٣٥ من الواضح أنَّ هناك كثيرين رفضوا التقاط الصور أو إظهار للعلن ما هو خصوصي. ومع ذلك، فالقليلون أو الكثيرون (ما دمنا لا نعرف الأرقام) الذين قبلوا التقاط الصور الفوتوغرافيّة يبقون شديدي الأهمية لأنهم يمثّلون بديلاً أو تحدياً للوضع القائم المقبول. بهذا المعنى، عدد الأفراد والصور الملتقطة غير مهم.

٣٦ متحف التاريخ الأميركي، ١٩٠٨.

٣٧ المصدر السابق.

٣٨ في استطلاع للرأي أُجري حوالي عام ١٩٠٢، وجد لوسيوس هوبكنز ميللر أنَّ أكثر بقليل من ربع السكان المهاجرين من اللبنانيين الذين يعيشون في نيويورك كانوا يعملون في أحد المصانع. (ميللر، ١٩٦٩، ص١١).

٣٩ أبي العلاء، ١٩١٢، ص٦.

٤٠ المهذّب، ١٩٠٧، ص٢.

41 Roger Allen, *The Arabic Novel: An Historical and Critical Introduction*, Manchester, 1982; Allen et al., *Love and Sexuality in Modern Arabic Literature*, London, 1995.

42 Gray, 1995, p. 2.

٤٣ الإعلانات في الصحف كـ **الهدى والسائح والعالم السوري** لأكشاك الكتب تلك أصبحت شائعة جداً مع نهاية تسعينيّات القرن وما بعد. مثلاً، بين عاميّ ١٩٠٠ و١٩١٢ نشرت صحيفة **الهدى** أكثر من مائة إعلان لأكشاك متعددة لبيع الكتب، وأيضاً بعض الروايات.

٤٤ **لبنان**، ١٩٠٧، ص٤.

٤٥ **لبنان**، ١٨٩٥، ص٤.

٤٦ المصدر السابق.

٤٧ مقالات من هذا النوع نُشرت في صحف **لبنان، البشير، الحسناء، فتاة لبنان والمُقتطف** (وهي صحيفة مصرية كان يتولى نشرها مهاجرون لبنانيون) وصحيفة **الهدى** في نيويورك.

48 Richard T. Gray, *Stations of the Divided Subject: Contestation and Ideological Legitimation in German Bourgeois Literature*, 1770–1914, Stanford, 1995, p. 5.

٤٩ عبد النور جبور، **دراسة في الشعر المحلي في لبنان**، بيروت، ١٩٥٧، ص١٤٠–١٤٢.

الهجرة، تهميش الذكورة وانتزاع الرجولة: تجربة قرية لبنانية

غسّان الحاج

وُلد عادل في قرية لبنانية شمالية في عام ١٩٥٦. عندما قابلته كان يعيش في بلدة بعيدة عن بوسطن (سأسمّيها ببساطة بوسطن) منذ ثمانية عشر عاماً. إنه صديقٌ مقرَّب من مصدر معلوماتي الرئيسي هنا[١]. وهو دائماً حاضر إما في المناسبات العائلية التي ينظّمها مصدري أو في جلسات معيَّنة "خاصة بالشبّان" في الحانات ومرابع التعرّي التي يجد فيها هذا الأخير متعةً خاصة. وعادل نفسه شكَّل لفترة من الوقت مصدراً رئيسياً للمعلومات حول صلته بالعائلة التي أُجري عليها بحثي وفهمه لها. وبعد مضيّ عامين على معرفتي به أصبحنا بالتدريج متقاربين عندما تعهّد بأن يلعب لصالحي دوراً في "أن أكون جاسوساً لحسابك أثناء غيابك". والحادثة التي أوشك أن أسردها وقعت أثناء زيارتي عام ٢٠٠٢ إلى الولايات المتحدة في مهمة لوصف الأعراق.

بعد ليلة من الإسراف في شرب الخمر في مربع للتعري في إحدى الضواحي، تقرَّر أنَّ عادل لم يكن في وضعٍ يسمح له بقيادة السيارة للعودة إلى المنزل. وبما أنني حافظت على قدرٍ نسبيّ من الوعي، بحيث أستمر في تلصُّصي الأنثروبولوجي، انتهى بي الأمر سائقاً لعادل إلى بيته وبسيارته والمبيت في منزله. وكنت قد فعلت هذا قبل ذلك في عددٍ من المناسبات وتعرَّفت إلى زوجته وأولاده أيضاً. وأثناء القيادة لاحظت أنه صامت بصورة غير عادية. وعندما أوقفت السيارة أمام منزله لم يأتِ بأي حركة للمغادرة. نظرت إليه

بشيءٍ من الحيرة من صمته ومن سكونه، معتقداً أنه ربما كان أشدّ سكراً مما اعتقدت. لكنه التفت إليّ وقال بعد تردُّد: "دكتور... أريد أن أسالك عن أمر"، وبنبرة مسرحية دفعني إلى أن أُقسم على "ألا أُخبر أحداً به". ثم أخبرني أنه، لسببٍ من الأسباب، يزداد قلقاً حول قدرته على الأداء عندما يهمُّ بممارسة الجنس، وهذا كان يُسبّب له مشاكل في الانتصاب وفي القذف. وشرح لي قائلاً إنَّ الأمر بدأ، أولاً، عندما كان يمارس الجنس مع زوجته، أما الآن، فأصبح يعاني من المشكلة نفسها "حتى مع العاهرات". وكان قد اختفى مع إحدى النساء أثناء مكوثنا الطويل في مربع التعرّي، لذا اعتقدت أنه عانى من جديد من مشكلته في تلك الأمسية. وأخيراً سألني إن كانت معرفتي بـ"هذا (التحليل للإحساس والنفس) الذي تتحدث عنه" يمكن أن يشفيه، وكان يعني التحليل النفسي.

في سياق عملي الميداني كنت دائماً أسأل نفسي: "ما الذي تفعله بالضبط؟". إنني دائماً أتفاعل استراتيجياً مع هذا النمط من الأسئلة. وأجيب بإعطاء معلومات آمل أن تجعل المنصتين إليّ أكثر ارتياحاً في فهم سبب طرحي عليهم ذلك النمط من الأسئلة[٢]. بتلك الروح حاولت، في مناسبةٍ من زيارةٍ سابقة، أن أشرح مغزى التوجّه إلى التحليل النفسي في عملي ونوعية القضايا والمداخل التي استتبعها الأنثروبولوجي للتحليل النفسي. ومنذ ذلك الحين سألني عادل عن التحليل النفسي في عددٍ من المناسبات. ولكن إثارة موضوع مشاكله في الأداء الجنسي في تلك الليلة جعلني أعي أنَّ اهتمامه، الذي أجده عند استعادته غريباً نوعاً ما، لم ينشأ من فضولٍ محض.

في تلك الليلة بدأ شيءٌ آخر يكتسب معنى. وكما قلت، على الرغم من أنّني وعادل قد أصبحا متقاربَين، إلا أنه كان دائماً يلحّ على الإشارة إليّ باللقب الفرنسي – اللبناني التقليدي: El–docteur. وكان بعض مصادر معلوماتي يستخدمون كلمة Docteur أو Doctor أحياناً، غالباً لكي يكتسبوا شكلاً من القوة الرمزية بمصاحبتي عندما يقدّمونني إلى آخرين. لكنَّ عادل يستخدمها طوال الوقت. وفي تلك الليلة بدأت أشكُّ بقوة في أنَّ مخاطبة عادل لي بـ"دكتور" لا صلة لها بشهادة الدكتوراه التي أحملها.

أخبرت عادل أنني لست مؤهلاً للتعامل مع مشكلته وسألته بنبرة اعتيادية إنْ كان حاول أن يلجأ إلى أقراص فياغرا. وكان جلياً أنه كان يفكّر في ذلك لأنه كان قد جمَّع كميةً كبيرة من المعرفة الشعبية عنها. قال إنه خائف جداً من تناولها، ذاكراً "انتصاباً يدوم ثلاثة أيام بأكملها لا يمكن إخفاؤه" ونوبات القلب وعدداً كبيراً من أشياء أُخرى من المفترض أنَّ

العقار يسبّبها. قلت له إنَّ في إمكانه أن يلجأ إلى معالج نفسي لاستشارته ولكن ربما عليه أن يرى طبيباً أولاً. قال إنه يخجل من اللجوء إلى أي شخص في بوسطن وإنّه إذا ما علِم أي شخص ممَّن حوله بالأمر فسوف يسربله العار: "لا يمكنني أن أخبر أحداً هنا... لا لبنانياً ولا أجنبياً"[٣]. أستطيع فقط أن أخبرك أنت". ثم باشر يقول إنه طالما وثق فيّ لأنه كان دائماً يلاحظ أنني "لا أشبه الآخرين". قال إنه فوجئ بأني لا أثرثر عن الناس "كباقي اللبنانيين" أو أصدرُ أحكاماً و"أقول أشياء سيئة" عن أي شخص عندما نتكلّم عنه. وأبلغني بأنه لاحظ هذا خاصةً خلال زيارتي الأخيرة عندما كنا نتناقش مع أخت نبيل (مصدر معلوماتي) التي تعيش وحدها، وخلال العامين الأخيرين حصلتْ على ثلاثة عشّاق على التوالي. وهذا أثار بعض اللغط "الأخلاقي" التقليدي حول أسلوبها في الحياة بين "حداثيين" متفهّمين بحماسة مدافعين عن "حريتها الفردية" وتقليديين يدافعون عن نظام الأخلاقيات اللبنانية ومُدينين "فساد أخلاقها"، بالإضافة إلى أمور أخرى. قال إنه حينئذ فكّر في أن يخبرني عن مشكلته، لكنه لم يتمكن من استجماع ما يكفي من الشجاعة لفعل ذلك. وأخذ يكرّر بشكل مضجر أنه يثق فيّ وأنه متأكّد من أنَّ ما يخبرني به سوف يبقى بينه وبيني[٤].

لقد اعتبرت ملاحظته بأني "لا أُصدر أحكاماً" انتصاراً أنثروبولوجياً صغيراً، بما أني غالباً أجتهد في إبراز مقولة اسبينوزا "لا تُدِنْ، لا تضحك، لا تكره، فقط افهمْ". وعلى الرغم من أني لم أفهم لماذا لم يرغب في إخبار "شخص أجنبي"، إلا أني شعرت بالشيء نفسه تجاه وضعه ثقته فيَّ، إذا أخذنا في الاعتبار عجزه عن إخبار أي شخص "لبناني أو أجنبي". وأعتقد أنَّ تصنيفي بالنسبة إليه كان بين أني "لبناني وأجنبي معاً" و"ليس لبنانياً ولا أجنبياً". وبالنسبة إليّ كان ذلك الوضع المثاليّ لباحث يعمل مع أناس لبنانيين[٥]. وسألت عادل عن شعور زوجته حيال ذلك، فتغيَّر وجهه وقال وكأنه صُعق بالخوف: "لا أظنك تنوي أن تتحدث معها حول هذا"، فقلت إنه يعلم جيداً أنني لن أفعل ولكني كنت فقط أتساءل ما إذا كانت اقترحت عليه أن يفعل شيئاً لحلّ المشكلة. قال إنه ببساطة لا يمكن أن يتحدث معها بهذا الشأن.

تابعت الضغط على عادل بالقول، على الرغم من وضعه – "سواء أكان الأمر يتعلق بالشرف أم لا" كما عبّرتُ بوقاحة – عليه أن يلجأ إلى النصيحة الطبية بخصوص مشكلته، فأصرَّ على أنه لا يستطيع أن يفعل، ولكنه قال لي بعد ذلك إنه، عندما كان في لبنان (قبل ذلك بثلاثة أعوام)، قام بزيارة خاصة إلى مار شربل سعياً وراء علاجٍ مُعجِز. والقديس شربل

هو القديس الكاثوليكي الماروني الأولي الأصيل الذي اعترفت به روما. وهو كذلك لأنه يجسّد التلاحم بين الرمزية الدينية والوطنية. بل إنَّ عادل أكّد أنَّ ذلك "ساعده قليلاً" في أول الأمر، ولكن عندما عاد إلى بوسطن عادت مشاكله.

فجأةً قال: "إنَّ الأمر كله له علاقة بوجودي هنا". سألته عمّا يعني فقال إنه "واثق مائة في المائة" من أنَّ الأمر برمّته له صلة بعيشه في بوسطن. فسألته كيف توصّل إلى تلك الثقة فأخبرني أنَّه "قبل خمس سنوات أو ست" مرَّ بمرحلة بدأ خلالها يشعر بحنين شديد إلى لبنان ويفكّر في حياته في الولايات المتحدة. وذلك عندما "أدرك" أنه ارتكب خطأً فادحاً بالهجرة. ثم "حدث كل شيء فوراً" كما قال، وأصابه الاكتئاب وعدم الرضا عن كل شيء وبدأ في الوقت نفسه يعاني من مشاكل جنسية. وختم بالقول لي بالإنكليزية: "أعلم أني بدَّدتُ حياتي سدى".

أجبتُ مواسياً أنَّ الأمر حتماً ليس كذلك، مشدداً على أنَّ لديه عائلة جميلة وعملاً جيداً. لكنَّ عادل كان يهذي في نوبة غضب ملؤها القنوط عن حياته الاجتماعية والعائلية في بوسطن، وأخبرني أنَّ عمله مقرِف، وأنَّه، بعد مرور عشرين عاماً من العمل الشاقّ، لا يستطيع أن يكفَّ عن العمل يوماً واحداً من دون أن يخطط لذلك مسبقاً، وأنه لا يستطيع حتى على تكاليف الذهاب إلى لبنان عندما يريد ذلك. على عكس نبيل، كما أشار، الذي يذهب إلى هناك متى يشاء. وبدأ أيضاً يقارن بين عمل زوجته (زوجته تعمل محاسِبة) حيث تتعامل مع "علية القوم" (عالم ذوات) بينما هو دائماً يتعامل مع "عالم عايفين ربُّن". وهذه جملة يصعب ترجمتها إلى اللغة الفصحى، وتعني حرفياً "الأشخاص الذين تخلّوا عن ربّهم"، ولكنها لا تشير إلى أناسٍ لا أخلاقيين أو "سيئين"، بل تُستخدم للإشارة إلى أناسٍ من طبقة اجتماعية ورأس مال ثقافي متدنّيين: لا يثيرون الاهتمام، غير راقين، في وضعٍ اجتماعي متدنٍ، إلخ. قال عادل إنَّ هذا هو سبب عدم احترام أحد له، حتى الأطفال... "الأطفال لا يحترمون آباءهم في هذا البلد حتى وإن كانا آينشتاين، فما بالك بشخص غير متعلِّم ويمارس عملاً قذراً كعملي". ثم تابع: "وعلى أي حال لا يمكن التحكُّم بالأولاد هنا". وفي حين كان مثال آينشتاين إضافة يتميَّز بها عادل، فإنّ "لا احترام... لا سيطرة" هي اللازمة التقليدية لجيل المهاجرين الأول عندما يتحدثون عن أطفالهم. وعلى الرغم من أنَّ الساعة كانت قد بلغت الرابعة صباحاً عندما بقيت وحيداً في الغرفة الإضافية من منزل عادل، إلا أني أمضيت ما تبقّى من الليل أدوِّن نصّ الحوار والملاحظات حوله.

استيقظت في اليوم التالي عند منتصف الظهيرة تقريباً. كان عادل وزوجته قد غادرا إلى العمل، وذهب الأولاد إلى المدرسة، لكنه ترك لي سيارته والمفاتيح وملاحظة تقول إنَّ في استطاعتي أن أستخدم السيارة إذا شئت. ولم يكن في وسعي أن أنتظر حتى أراه. اتصلت به هاتفياً وقلت إني سأقود سيارته إلى مركز عمله وأنضمَّ إليه أثناء فترة استراحة الغداء. أبلغته بصراحة أني كنت أفكّر في كيف وصل به الأمر إلى اعتبار فشله في أن ينجح كمهاجر سبباً لمشكلته. قلت إنني أريد منه أن يحدثني عن شعوره، ليس فقط الآن بل أيضاً عن حياته الجنسية قبل أن يغادر لبنان، وفي المراحل الأولى من هجرته (قلت مازحاً: "عن أكبر قدرٍ ممكن مما ترغب في كشفه، ولكن يمكنك أن تحذف المشاهد الإباحيّة"). ورحت أكرر أنَّ هذا لا علاقة له بشفائه. قلت له بصراحة إنني لا أعتقد أنه مصيب بشأن الصلة التي أقامها بين الهجرة وأدائه الجنسي، وأنني مع ذلك مهتم بكونه أقام تلك الصلة. وهذه النقطة بالذات يجب أن توضَّح. وعلى الرغم من أني أعترف بإمكانية إقامة صلة عابرة بين حس عادل بخسارة السلطة الاجتماعية و"عجزه عن تحقيق الانتصاب"، فقد خطرت على بالي، بسذاجة، عندما كان يخبرني عن مشاكله في المساء، إلا أني أدركت مع بزوغ الصباح أنَّ الفكرة بعيدة الاحتمال، وأنني في كل الأحوال لست مهيَّأً لبحثها. لقد كان عادل يعيش أسلوباً في الحياة يُعتبر بكل المعايير غير صحي على الإطلاق. إنه منهك: لا يمارس الرياضة، مدمن على التدخين، مستنفذ من فرط شرب الخمر، ومصاب بارتفاع في ضغط الدم. وكما علمت لاحقاً، بعد قراءة بعض المواد الطبيّة حول الموضوع، يُشكّ في أنَّ كل هذه الأشياء لها علاقة بعجزه عن تحقيق انتصاب ناجح. وزيادةً على ذلك، عجز الانتصاب يمكن أن يكون بحدّ ذاته سبباً في قلة احترام الذات وليس العكس.

ومع ذلك اقترحت بقوة على عادل أنه على الرغم من أنَّ ما طلبت منه أن يشارك فيه لا صلة له بشفائه، فإنَّ الأمور قد تتضح أكثر ويشعر بتحسُّن جرّاء التحدُّث إليّ عنه والتفكير في القضية. وكنت أتوقَّع أنه بما أنه الآن لم يعد "يسكر" فقد يرفض أو يأخذ وقته قبل أن يوافق. وكم دُهشت عندما وافق على الفور. كان جلياً أنه شعر برغبة قوية في التحدث عن وضعه. وهكذا باشرت سلسلةً من المقابلات الرسمية معه جرت خلال زياراتي الثلاث إلى بوسطن على مدى سنتين (٢٠٠٢–٢٠٠٣). وخلال تلك الفترة قمت أيضاً بزيارة قريته أثناء قيامي بعمل ميداني في مكان قريب وأجريت أحاديث متنوعة مع أصدقائه والأشخاص الأكبر سناً منه ومع أناس آخرين يتذكرونه[٦].

لقد استخدمت المعلومات التي نجحت في جمعها، مدعومة بملاحظاتي الإثنية الأخرى عن الهجرة والنوازع الجنسية، لبناء ما يشبه التاريخ الاجتماعي للأسلوب الذي عاش وفقه عادل نوازعه الجنسية. وبفعلي هذا، كان هدفي الأساسي هو تأسيس علاقة بين نمط عادل في التكيُّف الجنسي (مفهومه لحيويته الجنسية وإبرازها) وبين صلته بنمطه في التكيُّف الاجتماعي (مفهومه لحيويته الاجتماعية وإبرازها). والأهم في ذلك أني حاولت أن أستكشف الطريقة التي تحولت بها هذه العلاقة بين الحيوية الجنسية والحيوية الاجتماعية بفعل المواقع الاجتماعية والبيئات الثقافية المتنوعة التي شغلها على امتداد مسيرته كمهاجر. وطبعاً لا أستطيع، ضمن حدود هذا الفصل، أن أخوض في هذا التاريخ كله، وسوف أركّز على سنوات تكوُّن عادل في القرية التي شكّلت، تحليلياً، جزءاً هاماً من بحثي. ولكي أضع الأشياء في منظورها الصحيح، أبدأ بتقديم تأريخٍ سريع جداً لمسيرة حياة عادل حتى الآن، لأوضح سبب اختياري.

تاريخ موجز لمسيرة هجرة العجز الجنسي

وُلد عادل في قرية مارونية في شمال لبنان، بالقرب من زغرتا، وهي المدينة المارونية الرئيسية في منطقة الشمال. والتحق بالمدرسة الابتدائية في القرية. خلال مرحلة دراسته الإعدادية أُرسل أولاً إلى مدرسة الإخوة المسيحيين الخاصة، مدرسة "الفرير" المشهورة في مدينة طرابلس (عاصمة شمال لبنان وكانت في ذلك الوقت تبعد عن القرية مسافة ساعة بالسيارة). لكنه لم يمكث هناك أكثر من عامين لأنَّ والده، الذي لم يكن يمتلك أكثر من محل بقالة في القرية، لم يعد في مقدوره دفع الأقساط. وحاول أن يتابع تعليمه في مدرسة حكومية ولكن، حسب قوله، "كان الوضع كارثياً"، وترك المدرسة بعد أن نال شهادة "البريفيه" - وهي شهادة ينالها الطالب في ختام "المرحلة المتوسطة" (تسع سنوات). ثم التحق بمدرسة تقنيّة تلقّى فيها علم "الميكانيك". وفي عام ١٩٧١ باشر العمل في قسم التصليح الميكانيكي في شركة إسمنت شكّا (وهي مُستخدِم ضخم للعمالة الصناعية في شمال لبنان، وتبعد عن القرية مسافة ساعة بالسيارة) لكنه استمر في العيش في الوطن. وفي منتصف عام ١٩٧٥ تفرّغ ليصبح مقاتلاً في ميليشيا الكتائب. وككل الفئات الشمالية تورّط مع القوى التي اغتالت طوني فرنجيّة في عام ١٩٧٨ واضطرّ إلى

مغادرة قريته[٧]. وأيضاً كالعديد منهم انتقل إلى بلدة جبيل المسيحية الساحلية حيث عاش بين ثكنة للكتائب وبيت عمّته التي كانت تقيم في البلدة. وفي عام ١٩٨٠ اختلف مع أعضاء من ما يشبه الميليشيا الفرعية المقرّبة من سمير جعجع، قائد قوات الكتائب الشمالية في ذلك الوقت، فنُقل إلى الضاحية المسيحية من بيروت، الأشرفية. لكنه بقي مع ما أصبح يُعرف بالقوات اللبنانية، وخدم مع مجموعة يقودها إيلي حبيقة، الذي كان أحد كبار القادة في الميليشيا. وأُصيب بجرحٍ طفيف في انفجار القنبلة التي اغتالتْ قائد القوات اللبنانية والرئيس اللبناني المُنتخب بشير الجميِّل. وبعد ذلك بقليل، في عام ١٩٨٣، نجح خاله في جلبه إلى بوسطن. وعمل كسائق شاحنة تنقل ملحقات البناء الخشبية (كالأبواب والنوافذ وما إليها) في شركة خاله مدة عام، ثم أدار ورشة تصليح شاحنات تابعة للشركة مدة عامين آخرين. وأخيراً، فَصَلَ ورشة إصلاح الشاحنات عن الشركة ونقلها إلى موقع جديد (وبقي في خدمة خاله، بالإضافة إلى خدمته لشركات أخرى عديدة في المنطقة أيضاً). وهذا يعني من جهة توكيد على الاستقلالية ومن جهة أخرى نتيجة تنامي التوترات الشخصية بينه وبين ابن خاله جورج (المولود في الولايات المتحدة عام ١٩٧٣) الذي كان قد بدأ يحل محل والده في العمل. وجزءٌ من التوتّر كان سببه أنَّ جورج، المتزوج من امرأة ألمانية - أميركية، وتعتبره عائلته "أميركياً أكثر مما ينبغي"، كان يعامل عادل باحتقار. وهذا أدّى إلى نشوء علاقة متوترة جداً، خاصةً أنَّ أخت جورج، جولييت (المولودة في الولايات المتحدة عام ١٩٦٣)، "غارقة في حب عادل" (حسب تعبيرها)، الذي بدوره يشدِّد على أولويّة الحب بوصفه القوة الدافعة الأولى في العلاقة. وقال: "لقد أحببتها منذ أول يوم وصلت فيه إلى أميركا". لكنَّ جورج يشعر أنَّ عادل "مجرَّد منظر لا أكثر" ويبدو أنه قال هذا لعادل في وجهه. وبالنسبة إلى عادل "كان جورج رخواً" ويغار لأنَّه "ما من امرأة تزعج نفسها بالنظر إليه أثناء سيره في الشارع".

اليوم جورج وعادل لا يكاد يكلّم أحدهما الآخر، ومع ذلك، أو ربما بسببه، وفي منتصف عام ١٩٨٦، تزوج عادل من جولييت. وبالمقاييس اللبنانية تزوج عادل "زيجة جيدة"، من ناحية أنَّ عائلة خاله كانت أشدّ ثراءً من عائلته. ومع ذلك كان تحديق جورج المستنكر فيه يؤثّر فيه، كما اكتشفت، حيث راح يحوم باستمرار حول عادل ويحقّره على الدوام. وقد ذكّره هذا التحديق بنوع من المنطق الأرستقراطي الذي يميِّز المتفوقين "بالجوهر" وليس "بالإنجاز" بأنَّ الشروط نفسها لإمكانية "الانتفاع" من زواجٍ ما هي

بالضبط وفي الأساس "ألا تنتفع منه". فكان يعلن لعادل: "أنت من أصل متدنٍّ". وكون عادل تأثَّر بذلك التحديق هو بحدّ ذاته من فعل حساسيات طبقته الاجتماعية: ثقافة النخبة التي فقدها ويصبو إليها، وانضمامه إلى حزب الكتائب الذي برز بين أعضائه في ذلك الوقت، خاصةً الميليشيا، من ناحية، الفردية الحديثة في مواجهة الأشكال العنيفة للمناصرة السياسية في لبنان (غالباً ما يشار إليها بالإقطاعيّة اللبنانية)، ومن ناحية أخرى، شكل من الاحتقار الطبقي للبورجوازية الوضيعة، المُثقَل بالحسد، نحو الأشخاص الأكثر ثراءً. وقد اعترف عادل صراحةً باحتقاره للطبقات العليا اللبنانية التي، حسب تعبيره، "جعلتنا نخوض حرباً حمايةً لمصالحها". وأعطى أيضاً تفاصيل نزيهة جداً لتورّطه في سرقة مجوهرات من شاليهات وأكواخ لأناس أغنياء بعد عملية عسكرية كبرى هدفت إلى نزع سلاح ميليشيا مسيحية منافسة (ميليشيا داني شمعون "النمور" التابعة لحزب التحرير الوطني). وتضمّنت العملية الإغارة على منتجعين ساحليين للطبقة الوسطى حيث كان داني شمعون وقادة آخرون من رجال ميليشياه يتمركزون. وقال: "اشتريت لنفسي سيارة BMW ورحت أمرح فترةً مع الكثير من نساء الأشرفية الجميلات".

أضمر عادل أيضاً أشكالاً من الاحتقار نحو زوجته التي كانت أعلى تعليماً منه. وعندما كبر الأطفال عادت جولييت إلى الجامعة واستأنفت مسيرتها المهنية كمحاسبة ناجحة بقدرٍ معقول (كانت قد عملت بشكلٍ متواصل كمحاسبة لصالح شركة عائلتها). لقد أبرز هذا، كما رأينا تواً، الاحتقار المتباين الذي كان عادل يكنّه لعائلة زوجته. وزيادةً على ذلك، شعر أيضاً باستنكار ما يرى أنه "خسارة" (حسب تعبيره) لأولاده لصالح عائلة زوجته، على الرغم من أنه يدرك أنَّ هذا لا مفرّ منه نظراً إلى أنَّ عائلته موجودة في لبنان. هذا كله كان جديراً بأن يولّد إحساساً بالضعف العائلي عند شخص تربّى وفق النظام الأبوي التقليدي مثل عادل (ويقول دون أن يرفّ له جفن أشياء مثل: "أنا مفروض كون رب العيلة"، وهو مفهوم تقليدي جداً لدور الذَكَر الهَرَمي بالنسبة إلى شخص في مثل سنّه). هذا الضعف العائلي ليس فقط تفاقم عندما كسد عمله في منتصف تسعينيّات القرن الماضي، بل تراكبَ على ضعف اجتماعي أوسع ناتج عن طريقة عيشه لبنانيّته في بوسطن.

أولاً، يرى عادل، بسبب إحساسه الهشّ والمكسور بقوته الهرميّة، في الولايات المتحدة منافساً في الهيمنة على عالمه العائلي، أي، كنظام هرمي منافس. إنه مسكون في الأساس بفكرة أنَّ "المرء لا يستطيع حتى أن يصفع ابنه هنا"، وهو ما لا ينفكّ يذكره

عندما يصف حياته في الولايات المتحدة، على الرغم من أنَّ زوجته وأولاده يقولون إنه ليس عنيفاً على الإطلاق ولم يُبدِ أي ميل إلى صفع الأطفال أصلاً. إنَّ قوانين الولايات كلها التي أُعدَّت لتقوّي المرأة أو الأطفال ضمن الحيِّز العائلي يعتبرها "تدخُّلاً" في ما يرى أنه "منطقته" الخاصة.

ثانياً، إنّ عادل شخص متقبِّل (وهنا المفارقة). ففي حين أنه يشتكي من أنَّ الحياة في أميركا أسوأ من الحياة في لبنان لأنَّ المخدرات والشذوذ الجنسي شائعان بين الشباب، ويقول إنَّ الإنسان يمكن أن "يصبح أميركياً أكثر مما ينبغي" (وهو أمر "سيئ")، إلا أنه أيضاً يقرّ في الوقت نفسه بأنَّ "الغرب" و"أميركا" "حديثان" و"متفوقان" في كل ما عدا ذلك. إنه ملتزم أشدّ الالتزام بفكرة "الديموقراطية الأميركية" حيث لا تتبع أحداً "لمجرّد أنه من عائلة فلان الفلاني". بالنسبة إليه، أن يكون المرء Moderne أكثر (دائماً يستخدم الكلمة الفرنسية) يعني قبل أي شيء المزيد من المال والثقافة، والعيش في منازل ظريفة (يقصد جديدة وكبيرة)، والمزيد من المواد. وهو في هذا لا يختلف عن العديد من المهاجرين اللبنانيين المسيحيين الذين من بيئته. وكالعديد منهم، حماسته المفرطة لتفسيرهم الخاص للحداثة الغربية تُترجَم على أنها تمييز عنصري تجاه اللبنانيين المسلمين الذين يُنظَر إليهم على أنهم يعيقون الشعب اللبناني كله في كفاحه لتحقيق الحداثة. ويعرض بفخر الصحف الأميركية اليهودية في محله لكي يضمن "ألا يتعامل أي فلسطيني أو مسلم معي".

إنه يبالغ في التشديد على أنَّ "الزواج عن حب" أيضاً دلالة على هذا الطموح إلى الحداثة، كما يستخدمه لكي يميِّز نفسه عن اللبنانيين المرتبطين "بزيجات مدبَّرة" وليعبِّر عن تفوّقه عليهم. ولكن بسبب قلّة رصيده من "رأس المال الثقافي الحديث" فإنَّ "محاولته أن يكون غربياً/حديثاً" دائماً تولِّد إحساساً بالدونيّة شائعاً بين أولئك الذين "يحاولون جاهدين كي يكونوا كذلك" بينما تحديق الآخر دائماً يخبرك بأنك "ما زلت بعيداً جداً". وهذا يقود عادل، في موقف ينطوي على مفارقة يشبه موقفاً في إحدى روايات فانون، إلى الخوف من إقامة أي اتصال مع أميركيين من الطبقة الوسطى الذين يبدو أنهم يضعونه في مواجهة مع "محاولته أن يكون" ذاته[٨]. إنَّ حساسية عادل تجاه مصارحة طبيب أميركي بشأن حالته، التي رأيتها في أول الأمر شيئاً غريباً، تتضح بشكل أفضل باعتباره "الأميركيين" من الطبقة الوسطى مثالاً للحداثة، والقاضي القاسي دائماً يقيِّم

مدى استطاعة الآخرين على أن يكونوا "حديثين"، وهناك دائماً شخص مستعد لإدانتهم لفشلهم في أن يكونوا "حديثين" بالقدر الكافي.

هذا السرد المقتضب لهجرة عادل يجب أن تكون كافية لفهم إحساسه بالضعف الذي انتابه خلال مسيرة هجرته إلى الولايات المتحدة. وليس صعباً فهم ذلك الإحساس كشكلٍ من أشكال الإخصاء الرمزي. وفي العديد من الأشكال الذكريّة للهيمنة، إن "امتلاك المرءِ ما يلزم" ليكون مالكاً شرعياً للسلطة الأبوية ضمن نطاق العائلة والمجتمع يتم التعبير عنه بلغة رمزيّة أداتها القضيب. وأدب المهجر مملوء بالتلميح إلى فقدان قدرة القضيب بوصف الطرق التي يخسر بها المهاجرون الذكور سلطتهم الأبوية بخصوصيتها الثقافية في مسيرة هجرتهم. والكلمات التي توحي بالإخصاء الرمزي، كالخنوثة ونقص الرجولة، غالباً ما تُستخدم لوصف ذلك[٩]. وكلمة الإخصاء نفسها تستعمل أيضاً، طبعاً. وهذه غالباً ما تُستعار من استخدام سابق للمفاهيم في وصف ذكور "العالم الثالث" الخاضعين للاستعمار. ولا داعي للقولُ إنَّ مثل هذه المفاهيم تظهر بقوة في أعمال فرانتز فانون وإدوارد سعيد ومرينالينى سينا وآخرين[١٠]. من هذا المنظور، إنَّ مشكلة عادل مع قضيبه هي عملية شعوره المتزايد بافتقاره إلى "ما يلزم"، سواء أكان افتقاراً إلى المال أم إلى الهيبة أم إلى "الحداثة" أم إلى السيطرة الأبويّة.

ولكن، على الرغم من حقيقة ما ذُكر أعلاه، إلا أنَّ التركيز على الإخصاء "المجازي" أو "الرمزي" ليس كافياً تماماً في التعامل مع وضع عادل. ذلك أننا هنا أنجزنا خطوة أخرى في عملية التعبير عن المراد حيث الخسارة الجسدية لقدرة القضيب، وهي شكل من أشكال الإخصاء البيولوجي، جُعلت بحد ذاتها لتدعم الإحساس بخسارة السلطة الاجتماعية، والإخصاء الرمزي. وتبع ذلك الاستعمال المجازي للإخصاء الذي لا يستلزم تجربة تتمركز حول القضيب كهذه.

يمكن القول إنَّ المصادفة المحض هي التي سمحت بعملية التعبير تلك. بمعنى أنه كثيراً ما حدث أن عانى عادل من إحساس بالضعف الاجتماعي في الوقت نفسه الذي عانى فيه من شكل من "عجز الانتصاب". وامتداداً لربط العامة الضعف الاجتماعي بالرموز القضيبية، يتوصل عادل إلى ربط "عجزه عن إنجاز شيء اجتماعي" بـ"افتقاره إلى ما يلزم لفعل شيء جنسي". وأنا لا أرفض هذا التفسير، ولكن ما أريد أن أشدِّد عليه هو أنّ كل الذكور سوف يقومون بمثل ذلك الربط بالقدرة نفسها. وملاحظاتي الإثنية

الموجودة حول النوازع الجنسية عند القرويين اللبنانيين الذكور في لبنان وفي الشتات، ولغة عادل الخاصة المملوءة بالاستخدام المجازي للقضيب[١١] وإلحاحه الأوليّ على التفسير الاجتماعي/ النفسي للوضع الطبي تقودني إلى الاعتقاد بأنَّ هناك أيضاً شيئاً خاصاً ثقافياً يتعلَّق بالقوة التي يتألَّف منها الربط بين السلطة الاجتماعية وقدرة القضيب: ميل مكتسب ثقافياً في التفكير في ذكورة الرجل وسلطته الاجتماعية باستخدام القضيب كوسيلة لذلك. وهذه نسخة معدّلة قليلاً من فِقرتين كتبتهما في دفتر ملاحظاتي بعد التحدث مع عادل في منتصف عام ٢٠٠٣، وما زالت صالحة كمقدمة جيدة للقضايا التي تشغلني هنا:

١ - في الغرب انحدرت بشكل ملحوظ قيمة القضيب الاجتماعية/العامة كرمزٍ للذكورة في الحياة اليومية. والذين يحافظون على قيمة ذكورتهم عبر المحافظة على قيمة قضيبهم يُعتَبرون غير ناضجين (مراهقين) أو سوقيين (الطبقة العاملة). وربما بسبب هذا بات شائعاً اليوم، خاصةً في ظل تأثير الدراسات الأدبية اللاكانيّة[١٢]، التكلُّم عن أي نظام أبويّ بوصفه "متمركزاً حول القضيب" و"مناصراً للقضيب"، ولكن المعنى الضمني هو أنَّ هذا القول "مجازيّ" أو "رمزيّ" إلى درجة إلغاء الصورة الفعليّة للقضيب من المجاز[١٣].

٢ - ولكن هذا في الواقع يمنعنا من إجراء تمييز بين ثقافتيّ "التركيز الفعلي على القضيب" و"التركيز المجازي على القضيب" الذكوريّتين.

٣ - هناك بيئات ثقافية معيَّنة حيث لا شيء مجازياً في التركيز على القضيب ومناصرة القضيب. ويبدو لي باطّراد أنَّ قوة القضيب، بالنسبة إلى عادل، كما إلى عدد من الذكور اللبنانيين ممَّن هم في مثل سنّه في القرية، هي قبل أي شيء هكذا فقط: سلطة القضيب. والتركيز على القضيب يعني قبل أي شيء أيضاً ذلك فقط: كل سلطة تتمركز حول القضيب. (أقول قبل أي شيء لأنه حتى حينئذٍ يبقى هناك بوضوح حيّز فسيح للكلام المجازي عن شئون القضيب).

٤ - في مثل هذا النوع من مذهب التركيز على القضيب يصبح القضيب نفسه موضع تكثيف كل ما يدل على السلطة الاجتماعية الذكرية الأبويّة، سواء في عالم الأمور الجنسية (هيمنة الرجال على النساء) أو العائلية (هيمنة الرجال داخل العائلة) أو الاجتماعية (هيمنة الرجال داخل المجتمع). وهكذا يغدو القضيب "تجسيداً" للسلطة الاجتماعية، وليس

فقط "يدلُّ" عليها. وهذا يثير بعض الأسئلة النظرية والأنثروبولوجية الهامة:

- هل أنا على حق في اعتقادي أنَّ هذه الذكورة تقع عند نقطة تلاقي الأشكال الثقافية التي، بدورها، ذات خصوصية بحر أوسطيّة وريفية وطبقيّة - من نوع الطبقة العاملة الراقية/ والطبقة الوسطى المتدنيّة؟

- هل عملية "تحضير"[١٤] الذكورة (كما في مفهوم نوربرت إلياس عن عملية التحضير) تتضمَّن انفصالها المطّرد عن القضيب البيولوجي؟ وأيضاً، على هذا الأساس، هل هذه الذكورة المتمركزة على القضيب هي دلالة في الأساس على "عالم ثالث" وعلى ذكورة "غير متحضِّرة"؟

- ربما كما أنَّ الخطاب العنصري في الغرب اليوم (الذي قد نرغب أن نسميّه عنصريّة متقدِّمة أو متحضِّرة) نبذَ الفرق البيولوجي باسم الفرق الثقافي بين "الأعراق"، ينبذ الخطاب الأبوي أيضاً باطّراد الناحية البيولوجية بوصفِها موضع الفرق الجنسي؟

> من هذا المنظور اكتسبت سنوات تكوين عادل في قريته، حيث عاش حتى عمر الثانية والعشرين، مركزيتها. وتحليل ثقافة القرية الجنسية الذكرية، خاصةً بين شبّان في مثل عمر عادل وخلفيته الاجتماعية، يوضِّح أنَّ عادل اكتسب هناك ميله إلى أن يرى في قضيبه هذا التكثيف لقابلية التطبيق الجنسي والعائلي والاجتماعي) وأنا أُشير إلى أعلاه بوصفه علامة مركزية قضيب "حقيقية".

ذكورة مركزيّة القضيب في قرية لبنانية

ليس من الضروري الإقامة طويلاً في القرية حتى نلاحظ أنَّ "النظام الاجتماعي يعمل كآلة رمزية ضخمة تهدف إلى إقرار هيمنة الذكورة التي تقوم على أساسها"، كما يُحاجج بورديو حول قوة إثنيّته القبليّة[١٥]. ولكن يمكن أيضاً أن نلاحظ بسرعة مع بورديو أنَّ

> الرجولة، والحيوية، من وجهتها الإثنية، أي كجوهر لـ virtus، vir، ومسألة شرف (nif)، ومبدأ المحافظة على الشرف وزيادته، تبقى غير قابلة للانفصال، ضمنياً على الأقلّ، عن الحيوية الجسدية، خاصةً عبر شواهد

على الفحولة الجنسية... وهي متوقعة من رجل "حقيقي". وبالتالي يركِّز القضيب، الحاضر مجازياً دائماً ولكن نادراً ما يُسمّى، كل الأوهام الجماعية عن الفحولة الخصبة.[١٦]

إنَّ بورديو هنا لا يزال يرى "قضيبيّة" الذَكر المُعاشة مجازيّة. فمثلاً في تحليله للوضعية الجسدية الذكرية، يمشي الذكور في القرية وأجسادهم منتصبة كالقضيب. وأعتقدّ أنَّ ما أسعى إلى وصفه هو رجال وضعيتهم الذكرية لا تتجلّى في الدرجة الأولى بكونهم منتصبين "مثل" القضيب، بل في الوقوف بطريقة يحرصون معها على أن يكون موضع القضيب بارزاً، إذا لم يكن هو نفسه، مثلاً: تقويس الجسم بحيث يكون ملتقى الفخذين ناتئاً بوضوح ومتحدياً. وهذه ثقافة جنسية ذكريّة حيث القضيب، حتى وإن كان دائماً "مكسواً"، جزء هام مما يسمّيه غوفمَنْ "واجهة" الـ"تقديم (الذكري) للذات في الحياة اليومية". ويمكننا التكلُّم عن بناء استطرادي وعمليّ لمشهد عالمي مركزه القضيب يُرسّخ أولوياته في الجسد الذكري، ويحنيه على هذا الأساس.

والحديث المادح للقضيب الموجَّه إلى الفتية يبدأ في مرحلة مبكّرة جداً من الحياة. فالرجال والنساء أثناءِ تدليلهم للأطفال واللعب معهم يستخدمون، غالباً جهاراً، كلمات مثل "تقبرني زمبرتك" و"تسلملي هالأنبورة"، وكلتاهما تدلان من بعيد إلى نوع من الحب الراضخ لقضيب الصبي الصغير ويهدف إلى تضخيم أهميته. وهذا يمكن أن يتضمَّن في الواقع الإمساك بالقضيب بالأصابع وهزّه بعبث أثناء لفظ الكلمات. ولاحقاً ينخرط الذكور الراشدين في التفحُّص العلني لحالة قضيب الصبي قائلين: "فرجيني وين صرنا"، ولكن أيضاً يربط حالته، وهذا أمر هامّ، بأشكالٍ أخرى من السلطة الاجتماعية: "شَوِّفني هالأنبورة. صار فينا نفلح؟". هذه الأشكال من التفاعلات سجّلتُها حديثاً وغالباً كانت أكثر شيوعاً في زمن عادل.

ولكن ليس هناك من تفصيل إثني يمكنه أن يحيط بهذا التركيز المبكِّر على القضيب وعلى الطقس الذي أخبرني عنه عادل نفسه أيضاً (وهذا أمر غريب). فمنذ سنوات مراهقته المتأخّرة وحتى تركه عمله، كان عادل، بالنسبة إليه وإلى آخرين في القرية كانوا أصدقائه في ذلك الوقت، "محبوباً جداً" من النساء. وقالت لي امرأة عجوز إنه "متل القمر" – وهي عبارة تُستخدم لتعريف الأشخاص الذين يتمتعون بجمالٍ جسدي. وصديق مقرّب له في القرية قال: "كنا نزجي وقتنا بعد انتهاء العمل وفي العُطل ،عم ننمّر" (أي نستعرض

أنفسنا أمام النساء)، "وكان عادل ‹ملك التنمير›".

بينما كنت أناقش هذا مع عادل قلت له مازحاً: "إذن من الواضح أنك لم تكن خجولاً مع النساء"، فأجاب عادل بغموض: "كيف تكون كذلك وهنَّ يجعلنك تعمل ‹عقصة الدبّور›؟". إليكم باقي الحديث المسجَّل:

ج: ماذا قلت؟

ع (مبتسماً): ألم تسمع بعقصة الدبّور؟

ج: كلا. آسف!

ع: عندما تكون صغير السن...

ج: ماذا تقصد بصغير السن؟

ع: لا أعلم، خمس سنوات أو ست. على أي حال، ينزع عنك أحد الكبار سروالك.

ج: انتظر... من تقصد بالكبار؟ [بدأ ذهني يتّجه بشكلٍ غير واقعي نحو كتاب هردت **حرّاس آلات الناي**][١٧]

ع: حسناً، والدك، أو عمك أو أحد أصدقائهما المقرّبين... ولكن يجب أن يكون والدك موجوداً وإلا يُحظَّر فعل ذلك.

ج: طيّب... وبعدين؟

ع: حسناً، ينزعون عنك سروالك ويضعونك خلف فتاة في مثل سنّك ويأخذون يضغطونك ويدعكونك عليها إلى أن يحصل لديك انتصاب صغير.

ج (مع إحساسٍ حقيقي بأنّه قد فاته تراث ثقافي لبناني هامّ): أأنت جادّ؟

ع: نعم.

ج: لا أكاد أصدّق. أنا لم أسمع قط بمثل هذا... وهو حتماً لم يحدث لي... انتظر قبل أن تذهب. لديّ الكثير من الأسئلة. دعني أرَ... آه، سأعود إلى الأسئلة، ماذا يحدث بعد ذلك؟ بعد أن يحدث الانتصاب؟

ع: هذا كل شيء. ويأخذون يصفّقون، ويهزّ بعضهم قضيب الصبي أو يربتون على ظهره قائلين أشياء مثل "برافو عليك"... "عملا عقصة الدبّور"... "آه يا ملك".

ج (ضاحكاً): لا أزال أجد هذا لا يصدَّق. ولكن ماذا عن الفتاة؟ ماذا يخبرونها؟

ع (عابساً): كل شيء. الكل يضحكون ويهتفون بحيث أنها في معظم الوقت تظنّ أنّنا نمرح فتضحك بدورها. ولكن أذكر قبل عامين، قبل أن أغادر القرية، كنا نفعل ذلك مع ابن جورج وابنة سمير فبدأت (الابنة) تبكي بشكل هستيريّ حتى قبل بدء العرك واضطررنا إلى التخلي عن الأمر!

ج: أخبرني عندما حصل ذلك معك، من كان حاضراً ومن كانت الفتاة؟

ع: لا أتذكر بوضوح ولكن والدي وعمي كانا حاضرين حتماً. لا أزال أحمل صورة لهما في ذهني وهما يضحكان كالمجانين أثناء حصول ذلك. ولا أتذكّر من كانت الفتاة.

ج: ولكنك أثرت فضولي... أعني، من المفترض أنها ابنة صديق لعائلتك أو ما شابه.

ع: لا أتذكّر... لا بدّ أنها كانت ابنة صديقٍ لم نعد نراه منذ ذلك الحين وإلا لبقي هناك أناس آخرون يذكّرونني بها باستمرار. ولكن نعم، في المعتاد تكون ابنة صديقٍ للعائلة تصادفَ وجودها في المكان والزمان. وطبعاً يكون والدها حاضراً. إذ لا يمكن القيام بذلك من دون معرفة الوالدين. لم يكن يخطَّط للأمر أبداً، بل يحدث عادةً بعد حفل غداء أو عشاء ويكون هناك جمعٌ من الناس...

ج: وهل تتذكّر أي شخص كان في مثل سنك وحدث له ذلك؟

ع: هممم... في الواقع... كلا، لا أتذكّر هذا. أتذكّر أنه وقع مع صبية آخرين لاحقاً عندما أصبحت أكبر سناً.

ج: قل لي، هل فعلت ذلك مع ابنك؟

ع: لا بدّ أنك تمزح. هل تتخيَّل ماذا يمكن "للمدام" (هذه هي الكلمة التي يستخدمها عادل متهكماً بمزيجها الفرنسي - العربي ليشير بها إلى حماته) أن تقول إذا ما حدث هذا لحبيب قلبها؟

ج: ولكن ليس لديك أي اعتراض. هل كان يمكن أن تفعل؟

ع: نعم، طبعاً كان يمكن أن أفعل. أعتقد أنَّ ذلك كان سيفيده.

ج: حسناً... ابنتك... لو كنت حاضراً، هل كنت سمحت لمثل هذا أن يحدث لابنتك وأنت حاضر؟

ع (مبتسماً): نعم. ولِمَ لا؟ فلتعتد عليه. هكذا يحدث في الحياة.

لقد طرحتُ أسئلة في أرجاء القرية وفي قرى أخرى عديدة عن حوادث "عقصة الدبّور". وقد أكّد عددٌ من الرجال في القرية وقوع هذه الممارسة، وإن كانوا قد قالوا إن أحداً لم يعد يفعل ذلك الآن. ولكن كان جلياً أنَّ الممارسة لم تكن واسعة الانتشار. وكان "أرستقراطيو" القرية ينظرون باشمئزاز إلى "ما يفعله الفلاحون". وكانت النساء أيضاً تحتقرها (ولا عَجَب). ولا واحدة منهنّ أرادت أن تشارك أحداً في تجربتها تلك التي وقعت لها وهي طفلة. والعديد من النساء العجائز أخبرنني إنهنَّ كنَّ يغادرن إلى غرفة أخرى أثناء حدوث "ذلك". وكما عبَّرت إحداهن عن الأمر: "أترك الرجال وحدهم ليمارسوا لعبتهم المثيرة للاشمئزاز تلك". وامرأة عجوز أخرى حكت لي، بوجود رجال ونساء جالسين حولها ويضحكون على ما كان بوضوح حكاية ذكرى مشتركة سُرِدت وكأنها طقس، قصة عفيفة التي لم تسمح بالتضحية بابنتها وقالت لزوجها: "إذا سمحتَ بأن يحدث هذا لابنتك فلن تجد ما تحكّ عليه أيرك إلا شجرة التين في الخارج!". ويبدو أنَّ الممارسة لم تكن واسعة الانتشار خارج القرية. فقط حفنة من الأشخاص من القرى الأخرى، واحدة بعيدة بمسافة معقولة عن قرية عادل، كانوا على علم بها. ولكنَّ الجميع، كلٌّ على حدة، أعطوني تفاصيل لا تختلف عمّا أخبرني به عادل.

يبدو أنَّ الحدث كان له أثر دائم على عادل. قال لي إنَّ عقصة الدبّور غالباً ما خطرت على باله عندما كان يمارس الجنس وهو شاب. فبالإضافة إلى أنه كان احتفالاً بمركزية القضيب، المثير للاهتمام أيضاً الكلمات التي كانوا يقولونها للصبي المؤدي حالما يثبت قدرته على الحصول على انتصاب: "برافو عليك"، "عملا عقصة الدبّور"، "آه يا ملك!"، فيربطون بذلك بوضوح بين امتلاك قضيب بارع في الأداء وبين القدرة على السيطرة على الفتيات والقدرة على السيطرة داخل المجتمع الذي يكمن في جوهر مركزية القضيب "الحقيقية" هذه التي وصفتها.

أعتقد أنَّ هذا النوع من اللمس المستمر والكلام عن وحول القضيب الذي يسبِّب الوضعية الذكرية المطلقة لمنفَرَج الساقين الناتئ المذكور آنفاً. هذه الوضعية تبرز خاصةً أثناء أداء رقصة "الدبكة" التقليدية حيث يتقوَّس جسم الذَكَر، مصحوباً بعرضٍ لأشكالٍ

مختلفة من براعة الأداء الجسدي (يقال إنَّ الذكور يندمجون في "استعراض العضلات") يقفُ في تعارض مع حركات الأنثى الجسدية المتموّجة. لكنَّ وضعيّة الذكر – الأنثى وتفاعلهما في مثل تلك الحفلات تقدِّم لنا في الواقع بعداً آخر هاماً لهذا التركيز على القضيب: القضيب بحدّ ذاته طرف في تصنيف الرجال للفتيات وِفقاً لصلاحيَّتهنّ للزواج و/أو لممارسة الجنس.

في أول الأمر لم أولِ هذا الشيء الكثير من الانتباه عندما أخبرني شخص، من قرية مجاورة لقرية عادل، مازحاً أنَّ "الرجال هنا يفكّرون بقضبانهم". واعتبرت أنَّ المقولة تعني كما يبدو أنها تعني، أي "أنهم يتبعون غرائزهم الجنسية". وهذا لأني سمعت شخصاً آخر يقول في المجال نفسه إن رجال القرية لا يستخدمون عقولهم عندما يتعلَّق الأمر بالفتيات، بل فقط "يتوجّهون إلى حيث يقودهم رأس قضيبهم". وهذا ما يورّطهم دائماً في المشاكل مع رجال القرى التي جاءت منها الفتيات المطارَدات. لكني بدأت ألاحظ أنَّ الطريقة التي يستعرض بها أحدهم منفرج ساقيه تشكّل في الواقع جزءاً جوهرياً من أسلوبه في تصنيف النساء.

من ناحية، هذا شديد البساطة: فالنساء يُصنَّفنَ إما "كصالحات للزواج"، وهنَّ في المعتاد من فتيات القرية[١٨]، أو للغزل "والتباهي" معهن. واستعراض منفرج الساقين أمام النوع الثاني أمر جيد أما أمام النوع الأول فأمر سوقيّ. ومن الفظاظة المغالاة في استعراض الفحولة مع فتيات القرية، بمعنى أنَّ من الفظاظة المغالاة في الاستعراض الجنسي مع نساء يمكن أن تتزوجهن. فمع هؤلاء تستعرض المناقب الاجتماعية لذكورتك (أي كونك ذكراً خارج أمور الجنس): الخشونة، العقلانية، إمكانية الاعتماد عليك، إلخ. أنت لا تشدِّد على الذكورة الجسدية/الجنسية إلا مع اللواتي من خارج الفئة التي من الممكن الزواج "الرسمي" منهن. وهذا جزئياً امتداد لمنطق الزواج المدبَّر الذي ليس من المفترض على قرارات الزواج أن تخضع للاندفاعات اللاعقلانية للرغبة بل يجب أن تكون عقلانية، كقرارات الصفقات التجارية. وهذا أيضاً ينقسم بين نساء يجسّدن النوازع الجنسية التناسلية وأخريات يجسّدن النوازع الجنسية المخصصة للّهو. وينبغي أن نلاحظ هنا أنَّ هذا يناقض نقاش غيدنز حول أنَّ ما يسمّيه النوازع الجنسية البلاستيكية (المخصصة للّهو) يظهر عندما يصبح ممكناً تقنياً تحريرها من النوازع الجنسية التناسلية. ويحاجج قائلاً:

> إنَّ النوازع الجنسية تظهر إلى الوجود كجزءٍ من تمييز متقدِّم بين الجنس

> ومقتضيات التناسل. ومع تقدُّم تقنيات التناسل أصبح التمييز اليوم كاملاً. وبما أنه أصبح الآن من الممكن إنتاج هذا المفهوم اصطناعياً، وليس فقط كبحه اصطناعياً، فإنَّ النوازع الجنسية أصبحت أخيراً مستقلة تماماً ذاتياً. ويمكن أن يحدث التناسل في غياب النشاط الجنسي؛ وهذه آخر مراحل "تحرُّر" النوازع الجنسية، التي يمكن، من ثم، أن تمثِّل نوعاً قائماً بذاته من الأفراد وتفاعل أحدهم مع الآخر.[١٩]

هناك العديد من الثقافات التي نجحت دائماً في الفصل بين الجنس كمتعة والجنس للتناسل عبر تقنية اجتماعية بسيطة من فصل المناطق.

طبعاً، الحب، كبيراً كان أم صغيراً، الذي يكنّه العديد من شبّان القرية لفتيات من القرية أو من خارجها يُبرز أناقة هاتين المنطقتين. وزيادةً على ذلك، فإنَّ مراقبة نوعية التفاعلات الذكرية - الأنثوية التي تجري خلال الاحتفالات المتنوعة تُبيّن بوضوح أنَّ تلك الأناقة تُدمَّر باستمرار حتى عندما يبدو أنَّ السلوك المناسب تمَّ الحفاظ عليه بصورة معقولة. فمثلاً، معظم الذكور لا يفترضون أنَّ نساء القرية الصالحات للزواج لسن مهتمات باستعراض قضبانهم. وفي نوع من استعراضٍ جنسي في غير محلّه يلعب الرجل دور الفحل مع الغرباء لكنه يأمل في أن تشاهده نساء القرية، إذ هنا يريد أن يؤسس سمعته وسمعة قضيبه. والحقيقة أنَّ الرجل الذي يثبت أنه "فحل" إنما يفعل ذلك خارج قريته. ولكنه في القرية يُعرَف بأنه صاحب مكانة اجتماعية يمكن أن تتحول إلى سلطة اجتماعية حقيقية: مثلاً، يجمع حوله عصبة من الذكور المعجبين الآخرين، ولكنهم أيضاً يحاولون أن يؤسسوا سمعتهم الخاصة بالاحتكاك به. فإذا كان راغباً وقادراً على ممارسة مثل تلك اللعبة، فإنَّ ذلك سيوصله إلى موقع الوسيط لبلوغ مركز نصير قروي خاص والذي بدوره يسمح له أن يكون له زبائنه الخاصّين.

بسبب السطوة الاجتماعية للذكورة المتمركزة حول القضيب، من المهم إدراك أنَّها ليست قوة ذات اتّجاه واحد. وهي، ككل أشكال امتلاك القضيب، تبعث إحساساً بالقوة متضافراً مع جرعة ثقيلة من الازدواجيّة والخوف من الإخصاء. وسواء فُهِم باللغة الفرويدية على أنه القضيب الحقيقي في مراحل تطوره المبكرة أو بوصفه مؤشراً عاماً إلى فقدانه كما في التراث اللاكانيّ، حيث كل شيء يمكن في الأساس أن يقوم بعمل القضيب، فإنَّ كل فهم قائم على التحليل النفسي للقضيب يشدِّد على قيمته العشوائية واعتماده على

العملية الذاتية المتبادلة لتثبيت القيمة. ويبقى ابن فرويد الصغير هانس أفضل مثال موثّق لهذا الخوف. والقصة تسير كما يلي:

> لنفرض أنَّ هناك طفلين يحبوان ويلعبان على الأرض. الطفلة تلاحظ وجود قطعة بلاستيكية، قد تكون قطعة صغيرة لا شكل محدّد لها من حاوية بلاستيكية مكسورة. حالما تلاحظ الطفلة وجودها تتوجه نحوها لتتفحّصها. ويلاحظ الطفل أنها ذاهبة لتأخذها، يتساءل ما الذي تسعى إليه. ويحاول بدوره أن يأخذها، لكنه يتأخر. ولكنها، في الوقت نفسه، بينما هي ذاهبة لتأخذ قطعة البلاستيك ترى الطفل يسرع بدوره نحوها متأخراً قليلاً. وهكذا، في خضم المرحلة الأولى من التسابق يحاول شخص من خلفها أن يأخذها، يخطر لها للمرة الأولى أنَّ قطعة البلاستيك تلك ليست فقط مثيرة للاهتمام بل وعلى قدر من الأهمية، فتندفع لتمسك بها وتفعل. والآن تحملها وهي تتساءل عن أهمية ذلك الشيء "الذي نالته". وقد اقتنع الطفل الآن بأنَّ قطعة البلاستيك لا بدّ هامة جداً من الطريقة التي تتمسك بها الطفلة، فيندفع بتهوُّر من جديد ويحاول أن ينتزعها منها. ولكن الطفلة الآن تستطيع أن تدرك أنَّ الطفل يسعى يائساً للحصول عليها، وتقتنع بأنها لا بدّ على قدر كبير من الأهمية فتُحكِم قبضتها عليها بغيرة. إلى آخره..."[٢٠]

هذا قليلٌ مما يعنيه المنطق القضيبي. إنه علاقة اجتماعية تنتهي بتحويل عنصر فرق تافه إلى أهم شيء في العالم. ولكنها أيضاً تؤسس لمأساتين: مأساة للشخص الذي لا "يملكه"، لكنها أيضاً مأساة لمن يملكه: هناك شخص يخبره "الجميع" بأنه يمتلك "شيئاً" هاماً، فيتوقَّع من ذلك "الشيء" أن يجعله بصورة ما "يشعر أنه أفضل" من ذاك الذي لا يملكه. لكنه ليس متأكداً من أنه فعلاً "يشعر أنه أفضل". فمن ناحية هو يجبر نفسه على أن يكون على مستوى "سمعته" كمالك لشيء هامّ، ومن ناحية أخرى هو قلق من ألاّ يكون ذلك "الشيء" كافياً، أو أن يكون صغيراً جداً أو لا يعمل كما ينبغي، وأنه سيفقده. بهذا المعنى كل أنماط التطابق القضيبي يُنتِج شكلاً ارتيابياً من الوجود ممسوساً بالخوف من "الإخصاء". وهذا المنطق صحيح مهما كان الشكل الذي يتّخذه القضيب، سواء أكان

قطعة من البلاستيك أم قضيباً. وفي الحالة التي تفحّصناها انتهى الأمر بالقضيب بمنحه هذه السلطة المتضاربة. وحامله يبقى إلى الأبد خائفاً من فقدان ما لديه.

الانفصال الذي أشرت إليه آنفاً بين الحاجة إلى إبراز الذات بنجاح "كمالكة لقضيب قوي" وبين مخاوف المرء الداخلية وازدواجيته. "لا أعلم إن كان قضيبي جيد بقدر ما أجعل الآخرين يعتقدون"، هذه العبارة تساعدنا على فهم نقطة ضعف ثقافة مركزية القضيب الذكرية التي كنا نتفحّصها. وفي وضع اجتماعي حيث لا يتوفر إلا عدد قليل من النساء لممارسة الجنس معهن قبل الزواج، على "الفحل" أن يحافظ على هالة عامة بين رجال القرية ونسائها على حدٍّ سواء من النجاح الجنسي المتواصل في عدد النساء ونوعية الجنس الجيدة المفترض أنه يمارسه. وهذا يتضمّن بالضرورة خلق عالم شديد التعقيد من التباهي والادّعاء بأنَّ على الفحل أن يكدّ ليصمد في وجه الآخرين. وقد فضّل عادل بذل جهد شاقّ في محاولة إخباري كيف كان على مستوى سمعته كمفترس جنسي وهو يعيش في القرية. وقد كان مراوغاً جداً عندما حاولت أن أتحقَّق من أين أتت النساء الحقيقيات اللائي نجح في مضاجعتهن. قلت له: "إذن عليك أن تزيِّن الواقع قليلاً إذا أردت أن تحافظ على سمعتك، أليس كذلك؟" وأعطاني جواباً يشبه نعم، على هيئة ملاحظة ثقافية عامة: "نعم، كما تعلم في لبنان عليك أن تنخرط في الكثير من 'التفشيط' (الكذب الأبيض) وإلا فقد الناس احترامهم لك"!

هذا الفصل القضيبي بين "ما أريد من الناس أن يؤمنوا بأني عليه" و"ما أعتقد أنا أنني عليه" في هذا النوع من الذكورة يقلِّل كثيراً من إمكانية إقامة علاقة حميمة جنسية واجتماعية مع النساء، ذلك أن المرء لكي يقيم علاقة جنسية مع امرأة يعني أن يكشف لها، على الأقلّ، أي نوع من العشاق "هو حقاً" في مقابل العاشق الذي يريد من الآخرين أن يعتقدوا أنه هو. وفي مجتمع أحد الصور التقليدية التي يحملها الذكر عن النساء أنهنّ ثرثارات، يُعتبَر هذا شرخاً في الشخصية العامة التي بناها بعناية! سوف تكون مخاوف المرء متناسبة مع الفجوة القائمة بين أن يعيش من أجل الآخرين وأن يعيش من أجل نفسه. وأعتقد أيضاً أنه سيكون قاعدة لأشكالٍ خفيّة كثيرة من السلوك الكاره للزواج ذلك أنه يقلِّل من إمكانية ما يسمّيه غيدنز "الحب المندمج" الذي يتضمَّن، حسب تعبيره، "الانفتاح على الآخر". وروح الجماعة عند الغازي القضيبي لا تسمح بالحب المندمج لأنه يتطلَّب التخلّي عن الآليّة الدفاعيّة للمحارب الجنسي: "لن أكشف هشاشتي" و"سوف أستمر

في الظهور بمظهر المتين". ولكن يبدو، ولا نزال مع غيدنز، أنَّ هذا ببساطة شكلٌ بارز لمشكلة عامة أكثر:

> إنَّ الحب المندمج يفترض مساواة في المشاعر بصورة أو بأخرى، وكلما كان الأمر كذلك اقترب أي رباط حب أكثر من النموذج الأصلي للعلاقة الصافية. والحب هنا يتطوَّر فقط بقدر ما تتطور العلاقة الحميمة، بقدر ما يكون كل شريك مستعداً ليبدي قلقه واحتياجاته للآخر ويكون حسّاساً في تعامله مع الآخر. لقد اتَّخذت التبعيّة العاطفية المقنَّعة للرجال شكل قبولهم بـ، ومقدرتهم على، أن يكونوا حسّاسين هكذا. والروح الجماعية للحب الرومانسي عزّزت جزئياً هذا التوجُّه، من ناحية أنَّ الرجل المرغوب قُدِّم على أنه بارد ولا يشجّع على التواصل معه. ولكن بما أنَّ مثل هذا الحب يبدِّد هذه الصفات، التي تظهر كواجهة، فإنَّ التعرُّف على الحساسية العاطفية للذكر حاضر بوضوح.[٢١]

هذا ما يجد غازي القضيبي أنَّ من المستحيل فعله.

فيما سلف، حاولت أن أعطي سرداً لطبيعة الذكورة المتمركزة حول القضيب التي ترسّخت في عادل خلال سنوات تكوّنه في القرية. واعتماداً على القصص كلها، بما فيها تلك التي حكاها أصدقاؤه ومعاصروه، لم يكن عادل فقط جزءاً من هذه الثقافة بل أيضاً مؤدياً محترماً فيها. وينبغي على هذا أن يساعدنا على فهم القوة النسبية لرغبته في ربط وضعه الاجتماعي وضعف الانتصاب عنده. وكما سبق أن أشرت، إنَّ هذه القوة النسبية هي التي أعمل على إظهارها. لكنَّ هذا التشديد ينبغي ألاّ يقودنا، بأي حالٍ من الأحوال، إلى الاعتقاد بأنَّ الثقافات التي تتبنّى عبادة القضيب التي تتمركز حول القضيب وعبادة القضيب المجازية استثنائيّةٌ كلها. حتى عندما تكون الثقافة القضيبية متمركزة حول القضيب، تبقى الذكورة تعتمد على سلسلة كاملة من الرموز القضيبية المجازية التي تعمل على دعم القضيب.

حتى في النظم الأبوية المتمركزة حول القضيب لا يزال الذكور يعتمدون على سلسلة كاملة من الأشكال الثقافية القضيبية التي يدّعون أنهم يحتكرونها. فمثلاً، الشارب الكثّ الملتف نحو الأعلى ظل لزمن طويل رمزاً قضيبياً. وقطع مختلفة من الملابس، التي

احتكرها الذكور، فعلت الأمر نفسه. أحد الأمثلة على ذلك يوجد في إثنوغرافيا جون غليك في أوائل خمسينيّات القرن الماضي حول قرية لبنانية مسيحية شمالية، لا تبعد كثيراً عن قرية عادل. وكمعظم الإثنوغرافيا في ذلك الوقت ليس لدى النصّ ما يقوله عن النظام الأبوي وهيمنة الذكر. ولكن، في مقطع يناقش الملابس يصف عالِم الأنثروبولوجيا الطريقة التي تتبع بها الصبايا، خاصةً أولئك اللواتي يعملن في المدينة، الأزياء الأوروبية العصرية. ويتابع: لكنَّ السلوك الغربي للنساء أو الفتيات اللائي يرتدين الملابس المبتذلة أو الشورت رُفض بشكلٍ تام. ذلك أنَّ هناك على الأقلّ سببين لذلك. الأول هو أنَّ الرجال يعتبرون ذلك السلوك اغتصاباً لرمز حالة ذكرية؛ والثاني هو أنَّ النساء اللائي يرتدين الملابس المبتذلة أو الشورت يُفترَض أنَّ أخلاقهنّ منفلتة[٢٢].

هذه الأشكال الثقافية القضيبية ليست دائماً ثقافية في مقابل القضيب البيولوجي. وأحد أهم المؤشرات القضيبية التي صادفتها في القرية ولم تُذكَر بصورة غريبة في إثنوغرافيا القرابة هو إلى أي مدى "يشبه" الذكور آباءهم. هنا نحن في حاجة إلى تذكّر العلاقة الهامة بين الذكورة القضيبية والقانون الأبوي. أن يمتلك المرء قضيباً يعني أن يساند القانون الأبوي و"نظام الأشياء" الأبوي. إنه يعني أن يمتلك القوة على التصرّف باسم ذلك القانون الذي يجسّده في العائلة ذات النظام الأبويّ، الوالد. إنَّ قضيب الصبي الصغير يرمز إلى أنّه، خلافاً لأخته، "لديه ما يلزم" لوراثة وشغل مركز الوالد كفارِض للقانون بعد أن يشغر ذلك المركز. وهذه طريقة هامة يصبح القضيب بموجبها مؤشراً على السلطة الاجتماعية. ولكن، في القرى اللبنانية، القضيب ليس هو الشيء الوحيد الذي يمنح الطفل سلطة الإرث القوية. إنَّ الشبه الخارجي بالوالد أيضاً يلعب دورَ نوعٍ من رمز الأهليّة القضيبيّ الثانويّ، ولكن الهامّ مع ذلك.

في مثالٍ رائع لصراع قوى وهمي، يختبر القروي اللبناني الذكر ولادته، من دون مساعدة مكبِّر، كصراع قوة بين نَسَبِه الجيني (دمه، أرومته، إلخ) والنَسَب الجيني لزوجته. وأن يُنجب صبياً وليس بنتاً ليس مجرد ضمان لنَسَبه الجيني، بل هو برهان على أنَّ ذكورته قد تغلَّبت على أنوثة زوجته في صناعة الطفل. ولكنَّ إنجاب صبي يشبهك ولا يشبه أمه هو دليل إضافي على حيوية أرومة الذكر. لذلك فإن افتقار الابن لشَبَه أبيه يصبح مؤشراً على "هزيمة جينية" وهمية للنَسَب الأبوي تنعكس سلباً على القوة القضيبية للوالد. وهذا يجعل الوالد يستاء من ابنه بوصفه تجسيداً لضعفه الجيني. وفي المقابل، بما أنَّ الصبي قد

هيمن عليه النَسَب الجيني للأم فإنه يُنظر إليه كمخنّث. وعندما يشبه رجلٌ جانب أمه من العائلة يقال إنه "مخاوِل"، أي يشبه خاله. وهناك من بيَّن لي أنه باللهجة المصرية، كلمة "خَوال"، التي يبدو واضحاً أنَّ لها الجذر نفسه، تُستخدم لتعني Poofter، وهكذا فهي تعطي أيضاً شكل التخنُّث.

بوصفه حامل العضو/القضيب فإنَّ عادل هو الوريث الشرعي لمركز والده. ولكن عادل يصرّ على أنَّ علاقته بوالده كانت إشكاليّة جداً على وجه التحديد لأنه يشبه "أكثر مما ينبغي" جانب أمه من العائلة: "وعندما كان يغضب مني كان دائماً يقول: "طالع لخالك جميل". وطبعاً كان لا يأتي على ذكر أي من أخوالي الآخرين الناجحين. كان فقط يذكر جميل المعروف للجميع بأنه رجل ضعيف ومشاكله كثيرة". ولاحظت أيضاً أنه على الرغم من كونه معروفاً من الكثيرين بأنه "وسيم الشكل"، كما ذكرت آنفاً، فإنَّ اثنين من طرف عائلة الأب علّقا أمامي دون غيرهما بأنَّ عادل كان "وسيماً أكثر مما ينبغي"، ملمّحَين إلى السمة الأنثوية.

المثير للاهتمام، في اعتقادي، هو أنَّ هذا كان جزءاً من مشكلة عادل مع عائلة أمه في بوسطن. كان هو ونسيبه (وابن حماه)، كما ذكرتُ سابقاً، يحملان شبهاً مذهلاً في الوجه. وأعتقد أنَّ ذلك الجزء من ردّة فعل عادل القصوى تجاهه هي أنه يذكّره بتجريده المستمرّ من قضيبه الذي عانى منه بين أفراد عائلة والده بسبب مظهره. وهذا زاد من البعد السلبي لهجرته. ذلك أنَّ هذه الهجرة تُختَبر كشكلٍ من الأمومة المحلية التي جعلته الآن حتى أكثر انفصالاً عن عائلة أمه. لقد "حبسه" شبهه بأمه الذي حرمه من قضيبه.

في النصّ السابق أبرزتُ باطّراد تفضيلاً لاستخدام فكرة الحرمان من القضيب وليس الإخصاء. وذلك لأنَّ التشديد السابق على الطبيعة المتعددة الجوانب "للمواصفات" التي تهب القضيب وتمنعه تبيّن بوضوح أنَّ مسألة فقدان قوة القضيب أو كسبها ليست مسألة أن يكون لديك قضيب أم لا، التي غالباً ما تتضمّنها فكرة الإخصاء، بل أنَّ عملية وهب القضيب والحرمان منه تخضع لمنطق التقدير التقريبي. وهذا أمر هام لأنه يعني أنَّ تجربة الحرمان من القضيب ليست تجربة فقدان قدرة القضيب بالمعنى المطلق، بل تجربة انحدار. وهذا، بالمناسبة، يتناسب مع المنطق الاسبينوزي الذي بموجبه الفرحُ والحزن على التوالي هما تجربتا زيادة ونقصان في قدرة الجسد على إنتاج نفسه. الشخص (آ) يستطيع أن يحصل على "الكثير" من القدرة القضيبية، إن صحّ التعبير، ويعاني من نقصان

فيها، والمعروف أيضاً بالحرمان القضيبي. في حين أنَّ الشخص (ب) صاحب القدرة القضيبية الأقلّ بكثير يمكنه أن يتمتع بزيادة فيها ويشعر بأنه "على قمّة العالم" حتى وإن كان في المطلق يتمتّع بقدرة قضيبية "أقلّ" مما لدى الشخص (أ).

ما سبق يدعونا، وهذا أمر هامّ أيضاً، إلى ألا نرى مسار عادل القضيبي ببساطة على أنه قدرة القضيب في لبنان وفقدان تلك القدرة في سياق عملية الهجرة، وأن نعي أنَّ هناك دائماً ميولاً إلى إبراز القضيب أو الحرمان منه تُمارَس على حامل القضيب.

بيبليوغرافيا

Bourdieu, P., *Masculine Domination*, Cambridge: Polity, 2001.
Fanon, F., *Black Skin, White Masks*, London: Pluto, 1986.
Freud, S., 'Analysis of a Phobia in a Five-Year Old Boy', in *Complete Psychological Works*, vol. 10, London: Hogarth, 1995.
Giddens, A., *The Transformation of Intimacy: Sexuality, Love and Eroticism in Modern Societies*, Cambridge: Polity, 1992.
Gulick, J., 'The Material Base of a Lebanese Village', in Ailon Shiloh, ed., *Peoples and Cultures of the Middle East*, New York: Random House, 1969.
Herdt, G., *Guardians of the Flute: Idioms of Masculinity*, New York: McGraw-Hill, 1981.
Poynting, S., Noble, G., and Tabar, P., 'Protest Masculinity and Lebanese Youth in Western Sydney', *Journal of Interdisciplinary Studies*, vol 3, no. 2, 1998.
Said, E., *Orientalism*, New York: Random House, 1978.
Silverman, K., *Male Subjectivity at the Margin*, New York: Routledge, 1992.
Sinha, M., *Colonial Masculinity: The 'Manly Englishman' and the 'Effeminate Bengali' in the Late Nineteenth Century*, Manchester: Manchester University Press, 1995.
Zizek, S., *Organs without Bodies: On Deleuze and Consequences*, New York: Routledge, 2004.

الهوامش

١ في بحثي المتعدد المواقع عرقياً حول العائلات اللبنانية التقليدية أنتقل بين المواقع العالمية المختلفة حيث يقيم أفراد العائلات الذين أجري عليهم بحثي. و"المصدر الرئيسي لمعلوماتي" في موقع معيَّن هو الشخص الذي أقيم في منزله أثناء إجراء بحثي وأتواصل عبره مع أعضاء عائلة أخرى ومع نشاطاتهم.

٢ لسبب ما كان ما أقول غير مُرض أبداً، ليس لعجزي عن شرح ما أفعل بل لأنَّ الناس كانوا يجدون صعوبة في تصديق أنَّ شخصاً يبدِّد الكثير من الوقت في السفر والتحدث إلى الناس يمكنه أن يفعل "شيئاً". ولكن ما الغرض منه؟ كم تتلقى من المال في المقابل؟ وهذا يعود إلى حدٍّ بعيد إلى حس المهاجرين اللبنانيين النفعي القوي المعتاد تجاه العمل بوصفه يدرُّ مالاً. فمثلاً، مصدر معلوماتي الرئيسي في فنزويلا، الذي تربطني به "علاقة مرحة"، "يضايقني" باستمرار بشأن عملي. إنه يتصرَّف وكأنه يجد صعوبة في قبول ما أفعل على أنه "عمل". لذلك عندما أصل إلى كاراكاس، غالباً يحييني ساخراً بقوله: "إذن، أراك عدت إلى العمل، يبدو عليك الإرهاق منذ الآن". وفقط شاب من إحدى العائلات كان يُعدُّ للحصول على درجة ما بعد التخرُّج في العلوم الاجتماعية كان يشعر بالتحرّر الشديد لوجودي. وكان معظم أفراد العائلة يعتبرونه فاشلاً لأنه اتّخذ ذلك المسلك في الحياة.

٣ استخدم كلمة "أجانب" التي تعني بدقة الأجنبي الغربي.

٤ لقد حصلت طبعاً على إذن عادل للكتابة عن هذا. ولكن لا داعي للقول إنني غيَّرت اسمه واسم قريته مسقط رأسه واسم المدينة الأميركية التي استقرّ فيها. وعلى الرغم من أنّه ليس أمراً حاسماً لهذا الفصل، إلا أني حاولت أن أحافظ على حسٍّ جغرافيّ ملموس في القول إنَّ المكان الذي استقرَّ فيه يشبه بوسطن كثيراً.

٥ لعل من الأسهل أرشفة هذا الوضع بالنسبة اختصاصيّ في علم الإنسان لما بعد الحرب مثلي أكثر مما هو على شخص غربي أو لبنانيّ. واللبنانيون الذين أتعامل معهم غالباً ما يخبرونني أني أصبح "أقرب شبهاً بالأستراليين". لذلك لم تكن تلك المرة الأولى التي يُنظر بها إليّ "كلبناني بقدر كاف" بحيث أفهم ما يكرّر لبنانيٌ آخر الكلام عنه ولكني لستُ "لبنانياً بقدر كاف" بحيث أهدِّد بأنَّ المعرفة التي تنكشف لي ستصبح شائعة ضمن محيط اجتماعي لبناني معيَّن. وهذا قاد الناس، في مناسبات عدة، إلى وضع ثقتهم فيَّ وإخباري بأمور كنت أعلم جيداً أنها ما كانت يمكن أن تُقال لأي إنسان آخر.

٦ يسعدني أن أقول إنَّ نقاشاتنا لعبت دوراً هاماً في المساعدة على إقناعه بالذهاب لاستشارة طبيب حول مشكلته، وهذا ما فعله في منتصف عام ٢٠٠٣.

٧ كان طوني فرنجية قائد ميليشيا مسيحية أخرى لعبت دوراً هاماً، "المَرَدَة"، متمركزة في زغرتا، البلدة اللبنانية الشمالية الرئيسية وأعضاؤها من العديد من القرى المجاورة. وقد أدّى اغتياله على أيدي أفراد ميليشيا الكتائب إلى طرد كل الكتائبيين من شمال لبنان.

٨ لقد قمت برفق بمواجهة عادل بهذا ذات يوم بعد قضاء أمسية تميَّزت بالصعوبة مع بعض الأصدقاء الإنكليز والأميركيين. في أول الأمر انزعج كثيراً مني واتّهمني بالتعالي عليه كصهره. ورحتُ أحاول مواجهته وقلت إني قد أكون مخطئاً ولكني أريد منه أن يفكر في الأمر ومن ثم يخبرني إن كان يشعر أني على خطأ أم على صواب. وفكر في وضع حدّ للأمر بقوله لي إنه صحيح أنه يشعر بشيء من الألفة مع الأميركيين ولكن فقط لأنه يعيش في بلدهم. قلت: "حسن، فكر إذن في السبب الذي يجعلك لا تشعر بالألفة إلا مع الأميركيين من الطبقة الراقية"، فأجاب: "في الواقع لأنهم الأميركيون الذين لهم قيمة حقاً. مَنْ غيرهم تريدني أن أقلق بشأنه؟".

٩ انظر مثلاً، Poynting et al., 'Protest Masculinity and Lebanese Youth in Western Sydney', *Journal of Interdisciplinary Studies*, vol 3, no. 2, 1998

10 Frantz Fanon, *Black Skin, White Masks*, London, 1986; Edward Said, *Orientalism*, New York, 1978; Mrinalini Sinha, *Colonial Masculinity: The 'Manly Englishman' and the 'Effeminate Bengali' in the Late Nineteenth Century*, Manchester, 1995.

١١ مثلاً، يستخدم عادل مجازاً قوياً جداً قائماً على الإخصاء القضيبي عندما يصف لي حادثة اغتيال بشير الجميّل، قائد القوات اللبنانية، وكان الجميّل قد انتُخب رئيساً للجمهورية وتبعَ ذلك الغزو الإسرائيلي للبنان الذي أخلّ بتوازن القوى لصالح المسيحيين الذين مثّلهم الجميّل. وهكذا منح اغتياله المسيحيين اللبنانيين إحساساً بالقوة بحيث جاء وقتٌ أخيراً أصبحوا فيه قادرين على "القبض على زمام الأمور" في لبنان. وقد كان إحساساً فريداً وقوياً بالسلطة الاجتماعية بالنسبة إلى العديد من المسيحيين الذين طالما شعروا حتى ذلك الحين بأنَّ زمام الأمور في لبنان لن يجري على هواهم، لأنه كان دائماً مرتبطاً بالتفاوض مع المسلمين. وعندما يصف شعوره بعد الاغتيال الذي، كما يذكر، لم يكد يتألّم بسببه، قال عادل إنه كان "كأنَّ أحداً قطع عليك المتعة وأنت في أفضل حالة انتصاب لديك".

١٢ نسبةً إلى المحلل النفسي الفرنسي جاك ماري إميل لاكان (١٩٠١-١٩٨١). - المترجم

١٣ من أجل مزيد من التفاصيل حول هذا ومركزية القضيب، انظر K. Silverman, Male Subjectivity at the Margin, New York, 1992; S. Zizek, *Organs without Bodies: On Deleuze and Consequences*, New York, 2004

١٤ من حضارة. - المترجم

15 P. Bourdieu, *Masculine Domination*, Cambridge, 2001, p. 9.

١٦ المصدر السابق، ص١١-١٢.

١٧ في هذا الوصف الإثني الكلاسيكي لقبيلة في شرق أعالي بابوا غينيا الجديدة، يصف هردت (عام ١٩٨١) ما سمّاه "الشذوذ الجنسي الطقسي"، ويعمد فيه الراشدون إلى مصّ قضبان الصبية الصغار وابتلاع المني.

١٨ هناك أيضاً ميل قوي جداً لزواج الأقارب داخل القرية الواحدة.

١٩ المصدر السابق. ص٢٧.

20 S. Freud, 'Analysis of a Phobia in a Five-Year Old Boy', in *Complete Psychological Works*, vol. 10, London 1995, pp. 1–149.

٢١ المصدر السابق، ص٦٢.

22 J. Gulick, 'The Material Base of a Lebanese Village', in Ailon Shiloh, ed., *Peoples and Cultures of the Middle East*, New York, 1969, pp. 94–5.

النوازع الجنسية والخادم

استكشاف الصور العربية عن النوازع الجنسية لخادمات المنازل المقيمات

راي جوريديني

إنَّ تاريخ العمالة المنزلية في العالم العربي على مدى القرن المنصرم، أو فترة ما بعد العبودية، هو تاريخٌ لم يُكتب بعد. ولطالما حصلت العائلات العربية الثرية من الطبقة المتوسطة على المساعدة في الأعمال المنزلية وتبنَّت ثقافةً تدعم ضمّ عضو من خارج العائلة ليؤدي الأعمال المنزلية الشاقة. والدراسات الخاصة بالجنسين حول تقسيم العمل بين الزوج والزوجة لم تعالج دور الخادمات في حياة عائلة الطبقة المتوسطة العربية. وبما أنَّ العائلة شديدة الأهمية في النسيج الاجتماعي للمجتمع اللبناني[1]، فمن المدهش نوعاً ما أنَّ دور الخادمة لم يُعترف به سواء في لبنان أو في أي مكان آخر في التحليل الاجتماعي للعائلات العربية.

هذا الفصل هو عملية استكشاف، وليس دراسة متماسكة، لصور ومفاهيم النوازع الجنسية لخادمات المنازل العربية، مع إشارة خاصة إلى الوضع في لبنان. والكم الكبير من البيانات استُخلص من عملٍ ميداني متواصل حول خادمات المنازل الأجنبيات. والبحث الاستكشافي يتضمّنُ بُعدَين أساسيين. الأول، هناك معاينة لرسم صورة خادمات المنازل في الأدب والسينما العربيين، وفي الحديث اليومي الذي يكشف عن قوالب جاهزة وصلت إلى الوسط العام عبر مختلف وسائل الإعلام. والثاني،

اعتماداً على مقابلات أجريَتْ مع مستخدمات وأعضاء آخرين من المنزل في لبنان، تمَّ تحليل قضايا الخوف وكبت النوازع الجنسية، بالإضافة إلى الممارسات الجنسية.

على الرغم من أنَّ التركيز التجريبي يبدأ مع مُختصَر لأحداث فيلمين سينمائيين مصريين يدوران حول الخادمات، ويعتبران أنهما يحتويان على موضوعين عربيين (بل وعالميين) واسعي الانتشار. وملحقٌ بالفيلمين قصة قصيرة عن تحوُّل خادمة لبنانية إلى بطلة في الحرب الأهلية. ونقاش الموضوعين أثار خدمات مادية أخرى لها تأثير على لبنان المعاصر. مثلاً، المقابلات التي أُجريت مع مستخدمين من الطبقة الوسطى حول مفاهيمهم وممارساتهم في صلتها بالنوازع الجنسية لخادمات المنازل.

في العموم يمكن استنتاج أنَّ هناك ثلاثة مفاهيم للنوازع الجنسية للخادمات من سياق كلام المستخدِمين اللبنانيين ووجهة نظرهم. الأول، الخادمة يُنظر إليها كمخلوقٍ جنسيّ: أي أنَّ نوازعه الجنسية مُنكرَة ضمنياً أو صراحةً. والثاني، يُنظر إليها على أنها مخلوق شبِق وجنسي إلى أقصى الحدود. وهذا بطبيعة الحال يتضمَّن معنيين ضمنيّين متنافرين ومتصارعين: أنَّ النوازع الجنسية للخادمة تصبح شرعية ومتاحة للاستغلال، وأيضاً، ولعلّه الأقوى تأثيراً، تصبح مصدر إثارة الفوضى والغواية، وبالتالي تهديداً لاستقامة العائلة وسعادتها.

في خضم هذا السياق بُذل جهدٌ لتوضيح ثلاثة أبعاد ذات صلة. الأول، وبمعاينة دراسات بارزة أنثروبولوجية واجتماعية للعائلات العربية، أكشفُ النقاب وأُفسِّر الإهمال الملحّ لدراسات تتعامل مع العمالة المنزلية. فلماذا تبقى هذه المسألة المنتشرة، بعواقبها المثبطة للهمم، بعيدة عن البحث؟ الثاني، استكشاف طبيعة النوازع الجنسية المحظورة ومضامينها من أجل سعادة أسرة الطبقة المتوسطة. وأخيراً، وفي سياق ما تسمّيه غامبور "أصحاب المكان المهمّشين والغرباء الحميمين"[٢]، عرضتُ وحلَّلتُ بعضاً من النماذج المتنوعة لمفاهيم النوازع الجنسية للخادمات في البيوت والمعاملة السيئة المستمرة التي يتعرضن لها.

خادمة المنزل بوصفها الكيان المُهمَّش والمُهمل جوهرياً

لقد اهتمَّت الدراسات العربية الأنثروبولوجية والاجتماعية بصورة نموذجية بالعلاقات

بين الجنسين وبين الأقارب[٣]. لقد تغاضت عن دور وتأثير وعمل خادمات المنازل، على الرغم من أنَّ فكرة "النسيب الوهمي" ربما كانت وجهة نظر مناسبة. ومثال على ذلك، أطروحة ماجستير[٤] في الأنثروبولوجيا أجرت إثنوغرافيا لخمس عائلات. إحدى هذه العائلات استخدمت خادمةً وكبير خدم وطبّاخاً وسائقاً؛ والثانية استخدمت خادمة بدوام كامل وتعيش معها؛ والثالثة استخدمت خادمة للنظافة لثلاثة أيام في الأسبوع؛ والرابعة استخدمت خادمة فقط لأيام الآحاد. ولكن لا تحتوي الأطروحة أي تفسير لتقسيم العمل في المنزل الذي يأخذ الخادمة في حسبانه. فليس لدينا أي أسماء لخادمات ولا شيء عن هوياتهن وطبيعة عملهن ومَنْ يوجههن أو كيف. وحدهم "أقارب" العائلات بدا أنَّ لهم كل الأهمية. أيضاً، في دراسة خاطر[٥] الممتازة عن الهجرة والعلاقة بين الجنسين وعائلات الطبقة الوسطى في لبنان ١٨٧٠–١٩٢٠، هناك إشارة إلى عام ١٨٨٤ عندما كان ٤٠٠٠ فلاح مُعدَم يعملون خَدَماً في "المدن"[٦]، ولكن لم يُذكَر أي شيء آخر عن القضية.

يبدو أنَّ تجاهل الطبقة الاجتماعية للخادم ظاهرة عالمية. إلياس[٧]، مثلاً، يلاحظ أنه، على الرغم من الكشف عن أشد الأشياء حميميّةً في مجتمع البلاط الأوروبي، إلا أنَّ لا شيء معروفاً عن حياة الخَدَم: "إنَّ أهل البلاط أنفسهم لا يتحدثون كثيراً عن تلك الأيدي العاملة التي تتحملهم. في الواقع إنَّ الـ Domestiques يعيشون خلف مشاهد المسرح العظيم لحياة البلاط[٨]. وفي دراسة عن العمالة المنزلية في لندن، في القرنين السابع عشر والثامن عشر، استطاع ملدرَمْ[٩] أن يكشف عن قدرٍ هائل من التفاصيل عن العلاقات الجنسية بين الخادمات وسادتهنّ اعتماداً على دعاوى قضائيّة عُرضت أمام المحكمة الكنسيّة في لندن.

إنَّ "اختفاء" طبقة الخدم عن مشهد النخبة التي تخدمها يكتسب حدّةً بملاحظة تظهر في فيلم "الإثارة الغامضة" الذي يحكي عن جريمة قتل ترتكب ببراعة رائعة في عزبة أرستقراطية إنكليزية، غوسفورد بارك، الذي أخرجه روبرت ألتْمَنْ. ونظراً إلى إنكار مفتش الشرطة معرفته الحميمة بالخادمات والخدم من الذكور ينفي تورّطهم فيها: "نحن لسنا مهتمّين بالخدم، إننا فقط مهتمون بمن لهم صلة مباشرة بالقتيل" – أو كما ورد لاحقاً، عندما تقول مسز ويلسُن، كبيرة الخادمات: "أنا خادمة مثالية... أنا ليست لي حياة خاصة". وفي الفيلم يُكشَف عن أنَّ مستخدم السيدة ويلسُن كان قد اعترف بأبوة الطفل قبل أن تُجبَر على التخلّي عن طفلها بسنوات، كما فعل كُثُرٌ آخرون ذلك. ومن

المثير للاهتمام أنه على الرغم من أنَّ "السيد" كان قد أنجب أطفالاً عديدين من خادماته على مرّ السنين، إلا أنه كان مذموماً في الأساس لأنه أودعهم مؤسسة للأيتام بدل أن يضعهم في منازل محترمة كما كان قد وعد. وإن صمْتُ الخدم هو أحد نتائج عملية التحضير التي أحالت الجنس إلى عالم السرّية[١٠].

قليلة هي الأعمال الأدبية العربية التي تتكلّم عن الخدم، على الرغم من أنَّهم أكثر انتشاراً في الأفلام السينمائية. وفي الروايات التي للخادمات العربيات حضور يُعامَلن باحترام كبنات العائلة كخادمة الست أمينة في رواية نجيب محفوظ المعروفة، أو زنّوب، الخادمة القادمة من عكّار (في شمال لبنان) في رواية عوّاد الصادرة في عام ١٩٧٦، **موت في بيروت**. وفي رواية هدى بركات **حارث المياه** (أو Le laboureur des eaux) (عام ٢٠٠١)، الخادمة الكردية الشابة، شمسة، هي أيضاً قاصّة راسخة للحكايات تضجُّ بالحيوية ومملوءة بالحياة والذاكرة والغواية. وبالمقارنة، هناك قصة قصيرة بقلم الكاتبة هيفاء بيطار تقدِّم خادمة سريلانكية ضحيّة اسمها "إندو" تتعرَّض لإساءة المعاملة والضرب من "المدام". وعند نقطة ما تُعذَّب إندو باستدعائها وهي تمارس الجنس مع زوجها، وتقول لها: "تستطيعين أن تتفرّجي إذا شئت؛ قد يُسهِّل عليك هذا القيام بالاستمناء"[١١].

ومن وجهة نظر النظام الأبويّ، إقامة أرباب العائلات من الذكور "علاقات جنسية" مع الخادمات لم تُثر أي جدل استثنائي. كارل ماركس، مثلاً، اعترف بأبوّة طفلٍ أنجبه من الخادمة التي خدمته طويلاً. لكنَّ الأمر طبعاً يعود إلى زمنٍ سحيق في القِدم. فمن القرن الثاني الميلادي، هناك نص عن **تفسير الأحلام** من تأليف أرتيميدوروس يشرح فيه أنَّه إذا حلم مواطنٌ بأنه يضاجع الخادمات والعبيد فذلك يشير إلى أنه "سيستمتع بممتلكاته، التي ستتعاظم وتزداد قيمةً"[١٢]. وإذا حلم السيد بأنه في وضعية المفعول فيه جنسياً من قِبل خادم أو عبد (ذَكَراً كان أم أنثى)، فذلك "إشارة إلى أنه سيعاني من أذى ممَّن هم دونه منزلةً أو سيجلب على نفسه الاحتقار".

المزيد من الأدب التاريخي بالإنكليزية عن العبودية في الشرق الأوسط صدر مؤخراً[١٣]. مثلاً، دراسة مارمون في عام ١٩٩٩ عن العبودية المنزلية في الإمبراطورية المملوكية تشرح أنَّه، على الرغم من أنَّ التراث الديني في الإسلام يحضُّ رعاياه على معاملة العبيد برفق، إلا أنَّ العبودية كانت تعني، تعريفاً، "امتلاك الشخص جسدياً"[١٤]. وهذا، رسمياً، يعني ضمناً أنَّ العبد يتمتّع بالحقوق الكاملة، لكنها كانت تُخفَّف بمفهومٍ يقول، بالنسبة

إلى العبيد من الذكور على الأقلّ، إنهم بشرٌ مؤجّلون إلى أن يتحرّروا عبر آليات متنوعة من الإعتاق. وبالنسبة إلى النساء من العبيد، كان يعني "للسيد الحق في استغلالهن جنسياً بلا حدود بالإضافة إلى حقوقه الكاملة على ذرّية النساء من العبيد"، اللائي يمكن أن ينلنَ جميعاً حريتهنّ إذا قبِلَ السيد الأبوّة بقوله "فرجُكِ حرٌّ"[١٥]. و"الجواري" هنَّ الخليلات اللائي غالباً ما يكنَّ مثقفات ومدرّبات ليصبحنَ مسلّيات، وموسيقيات، وفنانات وما إلى ذلك. هؤلاء النساء غالباً ما ورد وصف لهنَّ في الحكايات الأسطورية في **ألف ليلة وليلة**[١٦] حيث الخليلات لعوبات، ماكرات، ولا يرتوين جنسياً، وغالباً ما يسيعين إلى نيل نفوذ سياسي وأشكال أخرى من النفوذ عبر سادتهنّ.

في حين أنَّ افتقار إلياس إلى معرفة النوازع الجنسية المتبادلة بين السادة والخادمات في البلاط الاجتماعي الأوروبي أمرٌ مفهوم بسبب كبت النوازع الجنسية داخل عالم السرّية، فإننا نستفيد من تهكم جوناثان سويفت العابث وكراهيته للنساء التي أنتجت "توجيهاته إلى الخادمات"، حيث يخبرنا أنَّ خادمة المنزل يمكن أن تحبل من خادم؛ وأنه إذا كانت وصيفة السيدة "جميلة" فغالباً ما ستجد من يعصِر لها يدها أو يداعب ثديها أو أن تتحمل تلبية متطلبات سيدها الجنسية كلها (يوصي سويفت بأن تجعله الخادمة "يدفع الثمن" بما يتناسب وطلباته). وعشيق الوصيفة غالباً ما يكون سائق العربة أو الخادم ويمكن لكبير الخدم "أن يغوي الخادمات بكأس من خمر الساك أو النبيذ والسُكّر"[١٧]. وفي "العائلة الكبيرة" الوصيفة...

> يمكنها أن تنتقي من بين ثلاثة عشّاق، القسيس، والمشرف العام، وابن سيدي. أولاً أوصيك أن تختاري المشرف العام؛ ولكن إذا تصادف أن كنتِ تقيمين علاقة مع ابن سيدي الأصغر، فعليك أن تعاشري القسيس...
>
> يجب أن أُحذّرك خاصةً من ابن سيدي الأكبر. إذا كنت بارعة بقدرٍ كافٍ، فمن المرجَّح أنك ستجرّينه إلى الزواج منكِ، ويجعل منكِ سيدة محترمة؛ وإذا كان خليعاً مبتذلاً... تجنّبيه كما تتجنبين الشيطان... وبعد أن يقطع لك عشرة آلاف وعد، لن تنالي منه غير البطن المنتفخة والسيلان، وربما كلاهما.[١٨]

هنا يظهر من جديد موضوع الخدمة والجنس. من ناحية هناك العلاقة بين أنثى تخدم

ذكراً بصورة أو بأخرى أثناء عملهما متقاربين - غالباً تتطور العلاقات الجنسية في الأماكن المحصورة كأماكن العمل والمزارع والمطابخ والمكاتب الرئاسية في البيت الأبيض. والفروق في السلطة التي قد تنتج عن العلاقات الجنسية التي تنطوي على استغلال، كالتي تقوم بين المستخدِمين والمستخدَمين، والأساتذة والتلاميذ، والمعالجين والمرضى، والقساوسة والرعايا، والسادة والعبيد، ورؤساء الجمهورية والمعتقلين - بعبارة أخرى، حيث تقام علاقة تعتمد على الثقة - يبدو أنها أساسية للسلوك الإنساني الفعّال.[١٩]

يقول بيتمَنْ إنَّه ليس هناك فرق في الماضي أو في الوقت الحالي في العلاقات التعاقدية بين عبيد المدن والخدم وربات البيوت الذين "يكدحون بأمرٍ من سادتهم"[٢٠]. وفي تشابه مثير للاهتمام يشرح مارمون أنَّ خلال فترة الحكم المملوكي كان الزواج والعبودية معاً يتضمّنان...

> نوعاً من الابتزاز أو الامتلاك. الزوج يدفع مبلغاً معيَّناً من المال إلى زوجة المستقبل عبر وليها أو حارسها وهكذا يكتسب الحق الحصري في نيلها جنسياً، الحق في ادّعاء أنَّ ذرّيتها أعضاء في مجموعة من الأقارب، والحق في ممارسة هيمنة واسعة جداً على شخصها وعلى نشاطاتها. اختصاصيو القانون وصفوا هذا الإجراء بأنه نتيجة ابتزاز أو امتلاك أعضاء المرأة الجنسية: النِكاح هو عقد، الهدف منه امتلاك حق الممارسة الجنسية.[٢١]

رأيٌ آخر يسلّط الضوء على العلاقة بين القذارة والألفة. وتقترح بالمر[٢٢]، اشتقاقاً من أعمال ميري دوغلاس، أنَّ لاوعيَ الطبقة الوسطى يتضمَّن، جزئياً، ربطاً بين القذارة "السيئة" والنظافة "الجيدة". ومن الطبيعي أنَّ هذا أيضاً يُترجَم إلى نوازع جنسية: "إنَّ القذارة والجنس متلازمان، والمرأة التي تنظِّف الأشياء التي تتصل بالأجساد تجد نفسها تكنُّ بصورة غامضة قلّة احترام جنسي وقوي لوضعها الاجتماعي الفعلي"[٢٣]. ولكي تكون "امرأة صالحة" من الطبقة الوسطى تسعى ربّة المنزل إلى المحافظة على صورتها التي تتسم "بالنقاء الجنسي" و"الألفة الأصيلة"، وأن تنقل "الناحية السيئة في المرأة" إلى خادمة المنزل المُستخدَمة لكي تؤدي العمل القذر.

النوازع الجنسية المُحرّمة والعائلة في الشرق الأوسط

إنَّ الربط بين النوازع الجنسية وعمل المنزل الشاقّ يتألّف من طبقات عدّة في تمثيل خادمات المنازل، ليس فقط في اللاوعي الغربي، ولكن أيضاً في العالم العربي. والملخّصات الثلاثة التالية تسلّط الضوء على النوازع الجنسية المحرّمة (السرّية، البغيضة أخلاقياً، القذرة) والعلاقات التنافسية بين النساء والرجال من الطبقة المتوسطة في علاقتهم بالخدم المنزلي. الملخّصَين الأوّلَين مستمدَّين من أحداث فيلمين مصريين معروفين، والثالث مأخوذ من كتاب مي غصوب **مغادرة بيروت** (١٩٩٨)، وهو مجموعة من الصور الحيّة لنساء في كفاحهن للعمل في ظروف مضطربة في المدينة.

الملخّص ١:

في الفيلم المصري "الخادمة" - الذي أخرجه أشرف فهمي في عام ١٩٨٣ ومن بطولة نادية الجندي - تقتل الشابة، فردوس، زوجها العجوز بعد أن يقبض عليها متلبّسة مع عشيقها. بعد أن تصبح أرملة تُقدَّم لها عروض سخيّة للعمل كخادمة في منزل امرأة ثرية في منتصف العمر وابنها الوحيد، الوسيم والأعزب، علاء. في أول الأمر ترفض فردوس العرض مدّعيةً أنَّ هذا العمل ليس من مقامها، لكنَّ عشيقها يشجّعها، موحياً إليها بأنَّها ستكسب ثروة، فتقبل. في أول الأمر يسير كل شيء على ما يرام، إلى أن تبدأ، بإيحاء من عشيقها، بغواية علاء الغرّ. ولدى عودته من محاولة فاشلة لولوج عالم الرجولة مع عاهرة عجوز، تقوم فردوس بمواساة علاء وتلمّح له بأنَّ في استطاعتها أن "تساعده"، لكنه يصدّها بعجرفة، فتردّ عليه فردوس بعدوانيّة: "أتظن أني جاهلة ولا أعرف شيئاً لأني خادمة... لقد جرّبتُ العالم وأعرف ما يريده الشبّان أمثالك". وتنجح غوايتها ويمارسان الجنس. وذات يوم تكتشف أم علاء، التي تحمي ابنها بصورة مهووسة، أمر العلاقة الجنسية وتطرد الخادمة. وكردٍّ انتقاميّ تُقنع فردوس علاء بالزواج منها، وهكذا تتمكن من العودة إلى المنزل كـ"سيدة" وليس كخادمة، في تحدٍّ للأم. وتباشر فردوس، بموافقة زوجها الجديد، في تولي إدارة أعمال العائلة، وتختلس المال بمعاونة محاسب الشركة، الذي تقيم معه علاقة جنسية. وعندما يقبض عليها علاء متلبّسة في السرير مع المحاسب يطلّقها، فلا يبقى لها من خيار إلا أن تعود إلى عشيقها الأول الذي يغتالها لاحقاً.

الملخّص ٢:

فيلم "أفواه وأرانب" - الذي أخرجه هنري بركات، وهو من بطولة فاتن حمامة ومحمود ياسين - يُشبه فيلم الخادمة، ولكن خلافاً لفردوس المتآمرة، تكسب نعمت، بطلة الفيلم الطيبة، حرية التحرُّك ضمن طبقتها عبر صدقها واجتهادها في العمل وتفانيها، في حكاية على نمط "حكاية بيغماليون"[٢٤]. في بداية الفيلم، نرى نعمت فتاةً ريفية جميلة وعزبة، ولاحقاً نراها عاملة كادحة في مصنع لكي تساعد أختها صاحبة الأطفال التسعة وزوجها السكِّير. وترفض أول المتقدّمين للزواج منها لأنه لا يمتلك المال اللازم لإعالتها وإعالة عائلة أختها. وترفض الثاني لأنه، على الرغم من ثرائه، كان لصاً فاسداً. وعندما يعود المتقدِّم الأول حاملاً صرّة من المال يُضيء وجه نعمت بالأمل في عيش حياة مريحة أخيراً. ولكن عندما تكتشف أنه سرق المال، ترفضه. وعندما تبدأ أختها وصهرها بالتآمر لتزويجها من متقدِّم ثري وفاسد، تهرب نعمت إلى القرية المجاورة حيث تعمل في جني محصول هائل من العنب. وسرعان ما تُرقّى إلى مركز خادمة في منزل صاحب العزبة، الأعزب الوسيم، وسرعان ما تصبح مسؤولة عن إدارة العزبة، في أخذ المبادرات وتقديم العروض الجديدة، وطبعاً كسب إعجاب رئيسها. وذات يوم ترافق رئيسها في زيارة إلى مدينة القاهرة، حيث يُعلن عن نيّته خطبة امرأة من الطبقة الراقية، فتشعر نعمت سراً بانكسار قلبها. وسرعان ما ترتاب الخطيبة الجديدة في نعمت وتنزعج بوضوح لحظوتها بالكثير من الاهتمام والثقة والمديح، فتدفع خطيبها، وقد تملّكتها الغيرة، إلى اتّخاذ قرار للاختيار بينها وبين نعمت، فيختار نعمت ويطلبها للزواج، وينتهي الفيلم نهاية سعيدة بالزواج وتصبح عائلة نعمت مكتفية مادياً إلى الأبد.

الملخّص ٣:

في قصة ميّ غصوب، "بطولة أم علي"، في مجموعتها **مغادرة بيروت: النساء والحروب الداخلية**، لطيفة بنت في التاسعة من عمرها من شمال لبنان، جُلبت إلى أحد بيوت بيروت لتعمل خادمة فيه. وسرعان ما تصبح كبش فداء العائلة، خاصةً لزوجة الأب، أم وسيم وابنها. وخدمات لطيفة للمنزل لا تنتهي، من الفجر وحتى ساعات الليل المتأخرة. فهي في الأساس مُستعَبَدة، بما أنها لا تحصل على مرتّبها. وبدل ذلك، يأتي والدها السكّير

ليستلم النقود في كل شهر حتى دون أن يطلب رؤيتها أو أن يخرج معها للنزهة. وذات ليلة يغتصب وسيم لطيفة في سريرها، الذي هو أرض المطبخ (ليست لديها غرفة خاصة بها). وطبعاً، العائلة تُسرع بالتستُّر على "الحادث"، وتؤخذ الفتاة إلى المستوصف لكي "تستعيد" عذريتها. وتلمّح القصة إلى أنَّ وسيم يستمر في مضاجعة لطيفة مدة طويلة. وهذا يجعل من الفتاة ليس فقط خادمة، بل أيضاً مصدراً متاحاً للتنفيس الجنسي لابن العائلة المتمتع بالحماية. ولاحقاً تتهم أم وسيم لطيفة بغواية ابنها في محاولة للفوز بقلبه ليتزوج بها، وهكذا ترتقي السلَّم الاجتماعي بحصولها على موارد العائلة. وعلى الرغم من أنَّ العائلة تعاني من مشاكل مالية، إلا أنَّ مخاوف أم وسيم تجاه لطيفة هي مثال تقليديّ على الخوف من "الزواج من طبقة أدنى" بوصفه تهديداً لمركز العائلة وهيبتها، حتى وإن كان المال غير متوفر بحيث يُشكّل مصدراً للنزاع. وتصل لطيفة إلى سن المراهقة في ذروة الحرب الأهلية اللبنانية، ويثير رجال الميليشيا إعجابها فتقرِّر الانضمام إلى صفوفهم. وذات يوم، وهي في طريقها لشراء الخبز للعائلة التي تعمل عندها، ترحل، ولا تعود أبداً. بعد ذلك تصبح امرأة من الميليشيا، لا تعرف الخوف وتحمل اسماً مستعاراً، هو أم علي ("أخت الرجال")، وتثبت أنها لا تقلّ كفاءةً عن باقي المقاتلين في المعركة.

كما في الفيلمين، تمنح غصوب الخادمة مهرباً من الاستعباد المنزلي وتنقلها – من الخضوع السلبي لطفلة تكدّ إلى صاحبة سلطة في أوائل مرحلة بلوغها – عبر مفارقة وسيط الحرب الأهلية. ولكن لاحقاً، وبدل أن تتزوج، تضطر الخادمة إلى تبنّي طرق عنيفة جديرة بالرجال لكي تكسب الاحترام كامرأة بسبب مركزها. لقد تحرّرت من وضعها كضحية على المستوى المنزلي/العائلي بالكفاح المسلَّح على المستوى الوطني.

"أصحاب المكان المُهمّشون والدخلاء الحميمون"

القصص الثلاث، الأولى مأساوية، والاثنتان الأخريان مع نهايتين رومانسيتين، تثير على الأقلّ قضيتين عامّتين. الأولى، أنها تصوِّر تهديد أو "خطر" الخادمات كغريبات – نوازعهن الجنسية والتهديد الذي يجلبه هذا على عائلة الطبقة المتوسطة. الثانية، قد تكون الخادمات إما محتشمات أو شريرات؛ إنها مسألة "يا حظك يا نصيبك". والشيء نفسه يمكن أن يقال عن المنازل التي يدخلنها. إنَّ العائلة والجو العائلي ساحة عاطفية

وجنسية عالية الشحن.

في الملخّص الأول، الخادمة شريرة، متلاعبة أنانية. وفي الثاني، هي ملاك، محتشمة، عالية الأخلاق، مكافحة ومتفانية حقيقية في عملها. وفي الثالث، هي ضحية، أسيئت معاملتها منذ الطفولة، ولكنها عثرت على مهرب غير عادي. وفي الأمثلة الثلاثة هناك آمال في تحقيق استقرار اجتماعي - في الهروب من عالم العبودية، خاصةً في الفيلمين السينمائيين حيث الخادمة تتزوج من العائلة التي تستخدمها. والسمة البارزة في هذه القصص هي أنَّ الكثير من الموضوعات تجد لها صدى في الحياة الواقعية. والحقيقة أنَّ هناك دلائل كثيرة من عملي الميداني تجسِّد هذه الموضوعات التي يتكرَّر ظهورها.

لقد طُبِّقت آليات كثيرة جداً للمحافظة على سلطة واضحة وعلاقات شرعية، خاصةً بين "المدام" والخادمة حيث تكمن أشدّ كثافة تفاعليّة. ومنذ الهجرة الحديثة للخادمات العربيات من جنوب وغرب آسيا (من لبنان عام ١٩٩٠ ومن دول الخليج في ثمانينيّات القرن الماضي) ازدادت نسبة النساء اللواتي تبقى ثقافتهن وتاريخهن وعائلاتهن بعيدة نسبياً عن الدراسة بصورة واسعة. وسبب ذلك عنصر السريّة والخوف، خاصةً وأنَّ الأمر يتعلّق بحياة العمالة المنزلية المُهجَّرة والمُهمّشة.

الخادمات الآسيويات لسنَ فقط "غريبات" في المنزل، بل أيضاً أجنبيات وبالتالي مختلفات عرقياً ودينياً بجلاء. وهناك عملية مثاقفة تتم عبر تلبية المطالب المغالية للأسرة العربية و"للمدام" على وجه الخصوص. ولكن، بالنسبة إلى سيمل، الوضع الرسمي للشخص الغريب هو في الوقت نفسه "وحدتا القُرب والبُعد"[٢٥]. بمعنى أنَّ حضور الشخص الغريب هو في وقتٍ واحد قريب لكنه بعيد، مألوف لكنه مجهول. وبعبارةٍ أخرى، الخادم المنزلي كالشخص الغريب، هو إلى حدٍّ بعيد نِتاج تنافُر دائم وعنيد. والتوتُّر الناتج عن هذا التضارب حاضر دائماً في العلاقات بين المُهاجِر كشخصٍ غريب في المجتمع المُضيف[٢٦]. إنَّ الخادمة تنتمي إلى المنزل (عبر الطاقة المدفوعة الثمن) وهي مطّلعة على خصوصيات العائلة لكنها لا تنتمي إلى الأسرة وبالتالي لا تستطيع أن تساهم في تلك الخصوصيات (على الرغم من أنها قد تكون مفروضة عليها). وتقترح غامبور شيئاً مشابهاً في دراستها للعائدات السريلانكيات إلى أرض الوطن من دول الخليج. تقول إنَّ خادمات المنازل هنّ في وقتٍ واحد "مُهمَّشات مُقيمات وغريبات أليفات"[٢٧].

وعلى الرغم من العيش في أحياء متقاربة، فإنّ الاطّلاع على العلاقات الحميمة بين أفراد

العائلة - ترتيب المنزل، غسل الملابس، إزالة أوساخهم، العناية بأطفالهم وبحيواناتهم الأليفة، إعداد الطعام وتقديمه وما إلى ذلك - إلا أنهنّ مع ذلك متميّزات، ليس فقط في المظهر بل في انفصالهم عن العائلة بنشاطات شخصية، يومية. فمثلاً، الخادمات عادةً لا يأكلن على المائدة نفسها أو في الوقت نفسه، ولا يجلبنَ (إلا نادراً) أصدقاء إلى "البيت"، ولكنهن يعتمدن على خادمة أخرى تصاحب عائلة زائرة في تحقيق تواصل اجتماعي (في المطبخ)، أو يتواصلن مع خادمات أخريات عبر ما يسمّى "حديث الشُرفة". وبالاستعانة بآراء إرفنغ غوفمَنْ الثاقبة تشير رولينز إلى أنَّ التميز وغياب المساواة بين الخادمات يُطيل من أمدهما "الفروق" اللغوية والجسدية والروحية - مخاطبة المُستخدِم بـ"مدام" أو "سير"؛ عدم البدء في فتح حديث لا لزوم له؛ التجنُّب الصارم للملامسة الجسدية للمُستخدِم والإبقاء على مسافة معيَّنة بينهما داخل الحيِّز الجغرافي للمنزل[٢٨].

من المثير للاهتمام أنه، بينما المطبخ هو المقرّ الرئيسي للخادمة، فإنَّ "المدام" في العائلات اللبنانية هي التي في الواقع تطبخ الوجبات. الخادمات يعملنَ عادةً على المساعدة في إعداد الطعام، كتقطيع الخضروات أو نقع الأرز. ولكن الموظفين المغتربين الغربيين في لبنان، الذين يعتبرون أنَّ من الرفاهية استخدام خادمات مقيمات، غالباً يسمحون لهنَّ بطبخ طعامهم من دون إشراف. وكراهية اللبنانيين للسماح لخادمة سريلانكية أو فيليبّينيّة بأن تطبخ لأفراد العائلة - خاصةً لرب العائلة - لا يبرّره خوفهم من التلوُّث وعدم كفاءة الخادمات والنظافة، أو حتى الافتخار اللبناني الخاص بمطبخهم التقليدي. وفي دراسة هانسن عام ١٩٨٩ عن الخدم والمُستخدِمين في زامبيا يُقال إنَّ الخادمات الزامبيات القرويات معروف عنهن "شبقهنّ الجنسي" ويتنافسن على أزواج مُستخدميهن من النساء[٢٩]. ومن أجل التقليل من احتمالات الانغماس في الجنس جُعل الاتصال برب المنزل الذَكر في أدنى مستوى له. ويشرح هانسن بأنَّ غرف النوم وإعداد الطعام هما على وجه الخصوص مجالان "مشحونان بالجنس". "إنَّ ربات البيوت الزامبيات يخشين أن تمزج الخادمات جرعات من عقار الحب في طعام أزواجهن لكي يجذبنَ اهتمامهم الجنسي بهنّ"[٣٠]. وبدل "عقار الحب" يمكن أن يكون التلميح هو إلى أنَّ الأولاد في العائلات العربية ينشأون مع انغماس جدّي في الإقبال على تناول الطعام. وعلى طريقة أهالي حوض البحر المتوسط النموذجية، تقدِّم الأمهات اللبنانيات (أو الأخوات) الطعام للذكور في العائلة مع عناية خاصة بالتفاصيل. ومَنْ يُعِدّ الطعام ويُقدّمه غالباً سوف يُحرّك

مشاعر الآكلين من الذكور. وغالباً ما ترغب الزوجات في الحرص على أن ينلنَ هنَّ مشاعر الحب والامتنان التي يثيرها الطعام.

بسبب وضعهن كدخيلات، فإنَّ حضور العمالة المنزلية المقيمة يخلق حيِّزاً عاماً (مكان عمل الخادمة) يقع داخل الجو الخاص للمنزل. وهناك افتراض يقول إنه إذا حصلت الخادمة على غرفة خاصة بها فسوف يقلّ احتمال حدوث أي "توتّر جنسي" بين الخادمة والذكور في العائلة. وبالعودة إلى قصة غصوب فإننا نجد أنها تُشدّد على أنَّ اغتصاب لطيفة تمَّ على أرضيّة المطبخ. وفي إحدى مقابلاتي مع مُستخدِمة قالت لي:

> كانت كونجيت (الخادمة السريلانكية) قد عملت في السابق مدة ستة أشهر عند مُستخدِمة لبنانية قبل أن تأتي إلينا. وقد اكتشفنا (بطريقة غير مباشرة) أنها تركت المنزِل الآخر لأنهم لم تكن لديهم غرفة مستقلة من أجلها، فكانت تنام في الشرفة، وكان للمدام هناك ابنان... وكانت تخشى عليها.[٣١]

إنَّ القرب وإمكانية نيلها لهما طبعاً أهميتهما المكانية والهندسية، فمن المفترض أنَّ تكون الخادمة "متاحة" أكثر إذا نامت في المطبخ أو غرفة الجلوس أو الشرفة. فإذا كانت لها غرفتها الخاصة، تُعتَبَر أقل عرضةً للنيل منها. والخطط الهندسية المعمارية الأخيرة تشير إلى بعض أبنية الشقق الجديدة في لبنان تُصمِّم مدخل مسكن الخدم حصراً من الشرفة. والرمز المكانيّ يعكس الرغبة في مزيد من فصل الخادمة عن العائلة. فمع وجود شخص غريب يكون التميز دائماً مطلوباً. وهذا الفصل المكاني يقلِّل من حرية الاتصال الحميم، ويوفّر أيضاً خصوصية أكبر للخادمة، ويعمل كمنطقة مانعة للتصادم مع الدخيل.

الدفاع، التمييز والفصل ضمن حدود المنزل تضاعفه المواقف من النشاطات خارج المنزل، عندما تكون الخادمات خارج الإشراف المباشر للعائلة. وقد قالت مُستخدِمة في الرابعة والثلاثين من عمرها إنها لا تسمح لخادمتها السريلانكية بالخروج وحدها، وشرحت سبب ذلك بأنَّ موقفها هذا نشأ من تجربة مؤلمة سابقة مع خادمة أثيوبية والتي، على الرغم من كونها عازبة، وصلت إليها حُبلى:

> في أول الأمر لم نعلم بهذا لأنَّ فحوص الدم التي أجروها للخادمات لم تتضمَّن فحوص الحمل. وأخذت الفتاة تشتكي من آلام في البطن، وعندما حدث هذا أعفيتها من العمل. وذات يوم ازدادت حدة آلامها فاستدعينا

> الطبيب. قال إنها حُبلى وإنها تلِد في تلك اللحظة طفلةً قبل أوانها. ولم يكن قد بدا عليها الحمل. فاستشطتُ غضباً، واضطررنا إلى دفع قيمة فاتورة المستشفى نيابةً عنها وإرسالها إلى وطنها بما أننا دفعنا قيمة العقد مع الوكالة. ولم نكن قد حصلنا لها على ضمان طبيّ. وطلبت راهبات المستشفى تبنّي الطفلة لصالح زوج من السود كانا يبحثان عن طفلٍ وليد، فأخذاها ودفعا مقابل حضانتها. وأردتُ أن أطرد الخادمة في التو واللحظة لأني لم يعد في استطاعتي أن أثق فيها.

أخذتُ الخادمة إلى قسم الشرطة لفسخ العقد، لكنها هناك قالت إنَّ زوجي هو الذي جعلها حبلى وأنها لن تتخلّى عن طفلتها، فبدأوا يستجوبونه. قلنا للشرطة إنَّ هذا سخف. فلم يكن قد مضى على وجود الخادمة بيننا أكثر من خمسة أشهر ونصف بينما الطفلة كانت بعمر سبعة أشهر ونصف. وقال زوجي للشرطة: "مصالح مَنْ تحمون، مصالح الأجانب أم اللبنانيين؟" فأسقطوا التُهَم وانتهى الأمر.

العواطف الواردة هنا مشابهة لدراسة لخادمات المنازل المحليات في غانا التي أجراها سانجك، ويشرح قائلاً إنَّ اعتراضات المُستخدِم على "اللقاءات الجنسية" قائمة على أساس التوقيت الذي تتم فيه والمخاوف من أن "تتهاون في أداء واجباتها وهي تفكّر في حبيبها"[٣٢]. والأهم من هذا أنَّ المُستخدِم يهتم بشكلٍ مشروع أيضاً بمخاوف الحمل وما يترتّب عليه من مسؤوليات وتكاليف عليه أن يتحمّلها. وفي لبنان، فُرص أن تعثر الخادمات المقيمات في المنازل على شركاء لها ضئيلة. فمن المعروف (والمقبول كمعيار) أنَّ معظم الخادمات المهاجرات لا يُسمح لهنّ بالخروج من المنزل من دون صحبة أحد أفراد المنزل. بل إنَّ بعضهم يوصد باب الشقة عليهنّ خلال النهار أو الليل أثناء غياب العائلة. وفي شهر كانون الثاني/يناير من عام ٢٠٠٤ قُدِّر أنَّ هناك ما يقارب ١٢٠٠٠٠ سريلانكية و٣٠٠٠٠ فيليبينيّة و٣٠٠٠٠ أثيوبيّة يعملن كخادمات في منازل لبنان[٣٣]. وعندما سئلت إحدى اللواتي أُجريت معهن المقابلات ما إذا كان لديها اعتراض إذا ما خرجت خادمتها الفيليبينيّة حسب نظام معيَّن قالت بكل وضوح إنها لا توافق: "فقد تعثر على حبيب أو تعود حاملة مرضاً أو تحبل. إنَّ هذا لا يناسبني". وقد لاحظت أندرسن، في دراستها التي قارنت فيها بين العمالة المنزلية المهاجرة المعاصرة بالعبودية:

أنه خلافاً لأطفال العبيد من النساء... أطفال العاملات في المنازل ليسوا ملكاً للمُستخدمين. إنهم يخدمون ليس ليزيدوا من رأس مال المُستخدِم بل ليوفروا إلهاءً غير مرغوبٍ فيه عن مسؤولية خادمة المنزل الرئيسية، وهي العائلة التي تستخدمها وليس أطفالها هي. والعمالة المنزلية المهاجرة، خلافاً للعبيد من الناس، لا يُشجَّعنَ على إنجاب الأطفال... في العموم، لا تهتم الخادمات بإنجاب الأطفال لأنهنّ سيفقدنَ أعمالهنّ، لكنهنّ أيضاً يعينَ أنهنَّ في حالات متعددة يخسرنَ فرصتهنّ في إنجاب الأطفال بالبقاء خادمات مهاجرات أثناء سنوات خصوبتهنَّ الحرجة.[٣٤]

من الصعب التأكُّد من المدى الذي تكون فيه خادمات المنازل شريكات راغبات في إقامة علاقات جنسية مع أفراد من العائلة المُستخدِمة. قد تصدر الغواية عن كلا الطرفين أو قد تكون إجباريّة. ومحاولات الخادمة إقامة علاقات جنسية مع الأولاد أو مع الزوج، أو مجرد الغزل، قد يكون تعبيراً عن حبٍّ حقيقيّ أو شكلاً من التأكيد على قدراتها على الإغواء في منافسةٍ مع هيمنة "المدام" على المنزل.

أحد المجيبين اللبنانيين عن الأسئلة (في الخمسين من عمره) اعترف أنّه، وهو في سنوات مراهقته في أواخر الستينيّات، كان هو وأصدقاؤه المقرّبين من الذكور يتبادلون ملاحظات مقارنة بل ويخوضون في حديث تنافسيّ حول علاقاتهم الجنسية مع خادماتهم الخصوصيات (خادمات عربيات في ذلك الوقت). وعندما سألته إلى أي مدى كانت الخادمة مذعنة في ذلك أجاب بأنها كانت شريكة راضية تماماً – "لقد أعجبها". وقال إنَّ أمه كانت ترافق الخادمة بانتظام إلى الطبيب ليفحصها ويرى إن كانت تمارس الجنس مع زوجها (لا أحد يعلم كيف كان يمكن للطبيب أن يطمئنها). ومستجيب آخر (ذَكَر لبناني في أربعينيّات عمره) ذكر كيف أنَّ بعض الأمهات والآباء كانوا في الواقع يشجّعون أبناءهم على ممارسة الجنس مع الخادمة لولوجِ عالم الرجولة. وهكذا يمكن النظر إلى إقامة علاقات جنسية مع الخادمة المنزلية على الأقل بطريقتين متناقضتين: الأولى كتهديد لشرف العائلة واستقامتها، والثانية كعنصر مساعد في التصديق على الفحولة الطبيعية. ومن وجهة نظر التحليل النفسي، قد يستحق الأمر الاعتقاد بأنَّ الخادمة هنا هي بمثابة "بديلة للأم" بالمعنى الأوديبي.

وفي حالةٍ لا بدّ أنها استثنائية جرت مع مستخدمين ذوي فكرٍ منفتح جداً عن خادمة فيليبينية، اسمها بِني، أمضت في لبنان ما يقارب الثلاث سنوات ومن ثم وصلت صديقتها

من القرية نفسها في الفيليبين. ناشدت بِني عائلة أخرى في المبنى كانت صديقتها (أونتي) تعمل عندها لكي تستخدمها بحجّة أنها تُعامَل بشكلٍ سيئ وأنّهم لا يدفعون لها راتبها. وفي الليلة الأولى لها في شقة مستخدميها الجدد (وكانا زوجاً من ذوي المهن لديهما ثلاثة أولاد لا يزالون يقيمون في منزلهم في الألشرفية)، أعلنت بِني أنها لا ترغب في المبيت في الشقة وتفضِّل أن تنام في الطابق السفلي مع أونتي. ولم تعترض أيٌّ من العائلتين، معتبرتين أنَّ من المناسب أن ترضيا الخادمتين ولكي تساعد كل منهما الأخرى عند اللزوم. ولكن خلال فصل الصيف التالي بدأت بِني، بعد انتقالها إلى الجبال، تبدي انزعاجها لعدم قدرتها على رؤية شريكتها أو مصاحبتها. وبعد ذلك اشترت العائلة الأخرى شقّة في مبنى المنتجع الجبلي نفسه لكي تتمكنا من البقاء معاً. وهذا الإجراء السعيد مستمر منذ سبعة عشر عاماً. ولكن في أواخر عام ٢٠٠٣ قرّرت الشريكتان (اللتان كرّمهما القسيس بسبب قراءتهما الكتاب المقدس أسبوعياً أثناء القُداس) أن تنهيا علاقتهما الجنسية الشاذة وأن تبقيا مجرد صديقتين حميمتين، لكي تكونا مسيحيتين صالحتين. وعندما سألتها إن كان هذا الإجراء أفضل، أجابت الابنة ذات الخمسة والعشرين عاماً، التي نشأت على يدي بِني: "كلا، نريد منهما أن تبقيا على علاقتهما الجنسية لأنَّ هذا ما هما عليه".

بالنسبة إلى البعض، العمالة المنزلية من المفترض أن تكون "متاحة جنسياً" بالإضافة إلى أعمالها اليومية المنتظمة. وفي أوروبا، تُستخدَم الإعلانات التجارية عن خادمات المنازل كبدائل للإعلان عن العاهرات[٣٥]. ولهذا السبب لا يستطيع الذكور العزّاب في لبنان أو في أي مكان آخر أن يكفل خادمة منزل أجنبية. وفي أمسيات أيام السبت والأحد يمكن مشاهدة الرجال اللبنانيين من كل الأعمار يدورون بسياراتهم حول نادٍ ليليّ/ وكاروكي بار صغير مخصّص للفيليبينيين يقع في سنّ الفيل (يديره لبنانيّ مع عشيقته الفيليبينيّة). وفي هذه الحالة تُقدَّم الفيليبينيّة علناً على أنها زوجته على الرغم من معرفة الجميع أنه متزوج من لبنانية. ولاحقاً أُلقي القبض على الفيليبينيّة ورُحِّلت بسبب عملها غير القانوني كوكيلة تشغيل. إنهم يحومون في المكان كذكور القطط على أمل إغواء النساء وجرّهنّ إلى الركوب في السيارة لتمضية وقت ممتع خلال ليلة إجازتهنّ.

بالمناسبة، هذه الأمثلة عن ممارسة الدعارة كثيرة جداً. ومن المثير للاهتمام ملاحظة قصة م.س، خريج الجامعة الأميركية في بيروت (AUB)، وعمره ثلاثة وعشرون عاماً، مع صديقته اللبنانية. إنهما صديقان حميمان وليست بينهما أي علاقة جنسية. هو يقول

إنه يحبها حباً جمّاً. وهي تعلم أنَّ لديه علاقات جنسية مع نساءٍ أُخريات، ولكن وِفقاً لـ م.س: "هي تعرف أنَّها مجرد علاقات جنسية". ويقول إنه "جرّب أنواع النساء كافة – اللبنانيات، الأثيوبيات، الفيليبينيات، السريلانكيات، الروسيات – ولكنه يفضِّل الأثيوبيات لأنهنّ رخيصات" (من ١٠–١٠٠٠٠ ل.ل) و"يعرفن كيف يُمتعنك". وعلى الرغم من وجود خادمة أثيوبية في منزله، إلا أنه لم يحاول أبداً أن يفعل أي شيء معها. إنه يتردد على الحانات لينتقي الفتاة التي يريد. وصديقه ب.ت، في الرابعة والعشرين وطالب في الجامعة الأميركية في بيروت، كانت لديه صديقة لبنانية على مدى خمسة أعوام. هما أيضاً لم تكن بينهما أي علاقات جنسية. يقول إنه يمارس الجنس مرة أو مرتين في الأسبوع مع نساء أثيوبيات، وأحياناً مع أكثر من امرأة واحدة في وقتٍ واحد. وأحياناً يمارس أكثر من رجلٍ الجنس مع المرأة نفسها، واحداً بعد آخر. وحرِصَ على القول إنَّ "ذلك لم يحدث أبداً غصباً عنها، لأنَّ الجميع كانوا يدفعون لها". ويقول إنَّ الأثيوبيات معروفات ببراعتهنّ الجنسية وإنه يستمتع أكثر معهنّ. ومن المثير للاهتمام ملاحظة أنَّ هذه الأعمال الطائشة الجنسية والشبقة والمباحة التي تُمارس مع نساء أثيوبيات عُرفت في مراكش القرن التاسع عشر. فالمحظيات الأثيوبيات كنَّ يُعتَبرن "جنّة منعشة في الجو القائظ وحماية ضد البرد، لمستها تُشفي المتألِّم، وتروي الظمآن، وتقي من أمراض البرد والرطوبة، وتخفِّف آلام الظهر والمفاصل".[٣٦]

من الصعب طبعاً الاعتماد بثقة على هذه الأقوال، ذلك أنَّ الشبّان يميلون نموذجياً إلى التبجُّح. ولكن من المعروف أنه، بالإضافة إلى الأثيوبيات، غالباً ما تشعر السريلانكيات اللواتي هربن من مُستخدميهنّ بالحاجة إلى ممارسة الدعارة بسعرٍ رخيص، ويتعاملنَ حصراً مع العمال السوريين بالإضافة إلى الشغّيلة المصريين والهنود، ولا يتقاضينَ إلا ما يكفيهنّ ليعشن خلال أيام الأسبوع. وبالمقارنة، كشف آخرون ممن أجابوا عن الأسئلة عن أنَّ السريلانكيات والأثيوبيات والفيليبينيات يمكن أن يكنَّ أكثر محافظةً من العائلات اللبنانيات التي يعشنَ بينها. فهنَّ غالباً غايةً في التديُّن وشديدات التمسك بأداء فروض الصلاة والشعائر الدينية الأخرى عند الضرورة. فمثلاً، في مقابلة مع مُستخدِمٍ في الرابعة والثلاثين لديه طفلان:

> س: هل النساء في بلدكم يتمتّعن بحرية جنسية أكبر من التي تتمتع بها النساء اللبنانيات؟
>
> ج: في العموم أنا لا أعرف عن الوضع في سريلانكا، لكنَّ الفتيات

اللواتي يعملنَ في منزلي كنَّ في الواقع أكثر تحفُّظاً منّا.

س: إذا ما أتيحت لها الفرصة، هل تعتقد أنَّ الخادمة التي لديها زوج في وطنها سوف تسعى إلى إقامة علاقات جنسية مع رجل آخر هنا في لبنان؟

ج: قد تفعل. إنهنّ بشر مثلي ومثلك.

س: هل تفضّل أنتَ الزواج من خادمة عازبة؟

ج: لطالما استخدمنا خادمات متزوجات. إنها مصادفة. لكنني مع ذلك أفضّلهن كذلك فعلاً لأنها إذا كانت عازبة فقد تبحث عن صديق ذَكَر. ولكن إذا كانت متزوجة فإنها على الأقل تعرف ما هو الجنس عندما تأتي إلينا، وقد لا تفتش عنه. ولكني في العموم لا أجد خادمات مثقفات جنسياً.

وقالت امرأة في الخامسة والسبعين من عمرها ولها ستة أولاد:

في حالة مالا، لم أكن أقول لها أي شيء. كانت مرةً تخبرني أنها عند قريبتها، ثم عند قريبها، ثم عند أختها. وكلما باتت خارج المنزل تكون عند شخص جديد، وكأنَّ عائلتها كلها موجودة هنا. وأنا لم أسألها إن كان في الأمر رجل لأنها كانت متزوجة. على أي حال، كانت ستُنكر ذلك فما الفائدة؟ لو أنها قالت نعم، لكنت أرسلتها إلى بلدها.

هناك أحياناً تقارير عن سوء معاملة جنسية قاسية وحوادث اغتصاب خادمات منازل. ومثل تلك التقارير كانت ترد في بلدان الخليج أكثر مما يحدث في لبنان، على الرغم من أنَّ تكرار عمليات الاغتصاب لا يمكن أن تُعرف لأنها في الغالب لا يبلَّغ عنها. فمثلاً، مشروع مراقبة حقوق المرأة في الشرق الأوسط (١٩٩٢) في الكويت "وجد أنَّ ثلث الحالات الستين التي بحثوها تضمّنت الاغتصاب أو التعدّي الجنسي من قِبل المُستخدِمين". وفي دراستها عن العمالة المنزلية في دول الخليج تعلن صبّان أنَّ:

معظم الشكاوى من سوء المعاملة الجنسية صدرت عن عاملات أجنبيات ضد رجال عجائز، إما في السعودية أو في الإمارات... هذه الظاهرة هي إحدى عواقب ازدهار صناعة النفط... فقد وجد الذكور الكبار في السن فجأةً أنفسهم أثرياء، لكنهم محبطين اجتماعياً ولا أدوار لهم ولا يستمتعون

بحياتهم. لذا كان المصدر الأول للمتعة بالنسبة إليهم هو النسوة المساكين، اللواتي يمكن لنوازعهنّ الجنسية الأسهل والأرخص والأكثر نضارة أنَّ تُخفّف من إحباطهم.[٣٧]

زيادةً على ذلك، وثَّقَ تقرير صدر عن إذاعة **بي بي سي** (في الرابع من شهر كانون الأول/ديسمبر ٢٠٠٣) حالة سوما السريلانكيّة، التي كانت قد عادت من الخدمة المنزلية في لبنان. والتالي مقطع من التقرير:

> ... سوما في الحادية والأربعين من العمر... تتذكر تعرّضها للاغتصاب المتكرِّر من قِبل ابن مُستخدمتها البالغ من العمر ثمانية عشر عاماً.
>
> قالت: "عندما دخلت إلى غرفة نومه أغلقَ الباب ونزع عني ملابسي ثم نزع ملابسه. وعندما حاولت أن أقاوم هدَّد بقتلي".
>
> تقول سوما إنها توسلتْ إليه أن يخلي سبيلها على أساس أنَّ لديها ابناً في مثل سنّه.
>
> قالت والدموع في عينيها: "في يوم آخر، جاء هو وأربعة من أصدقائه إلى المنزل، وعندما حملتُ الشاي إلى الغرفة أغلقوا الباب وأبقوني جالسة على حجرهم وأخذوا يداعبون جسدي ويسيئون معاملتي"، ثم قاموا جميعاً باغتصابها.
>
> ولم تجد سوما أي عزاء من مُستخدمتها، التي بدا أنها اعتقدت أنها استخدمت لديها عاهرة من أجل ابنها وليس عاملة نظافة لمنزلها.
>
> "ثم اشتكيتُ لأمه التي اكتفت بالقول: سأعطيكِ حبوباً لأتأكّد من أنكِ لن تحبلي. ثم ضربتني".
>
> أخيراً هربت سوما من الشقة ومشت على قدميها طوال أربع ساعات إلى أن قابلت مصادفةً زوجاً من سريلانكا فأخذاها إلى بيتهما وأطعماها ثم أخذاها إلى السفارة.
>
> على الرغم من أنَّها أبلغت السفارة والشرطة عن حالات اغتصابها، إلا أنهم اكتفوا بوضعها على متن طائرة عائدة إلى وطنها. ولم يحدث أي شيء لمغتصبيها.

واضحٌ من التقرير أنَّ الخادمة عوملت كشيء وليس كمخلوق إنساني. هذا التشييء يبرز بجلاء أكبر في حالة امرأة كونغوليّة في الثانية والعشرين من عمرها (أسينا) اتَّضح، بُعيد وصولها إلى لبنان، أنها حبلى. ولما كانت متوعكة طوال فترة الحمل، لم تتمكن من أداء عملها كما ينبغي. فأعادها مُستخدِمها إلى وكالة الاستخدام حيث ضُرِبت وكادت تموت. ولمّا خسر الوكيل التكاليف التي دفعها لجلبها إلى لبنان، ادّعى بأنه اضطرَّ إلى إجهاض حملها رغماً عنها[٣٨].

ينبغي الانتباه أخيراً إلى أنَّ سمعة الخادمات في الدول العربية يمكن أن تكون سلبية جداً في بلدان المنشأ. ففي عام ١٩٩٦، مثلاً، نُقل عن الكولونيل نيسانكا فيجيراتنه، وكان حينها رئيس مجلس مكتب العمالة الأجنبية في سريلانكا، قوله: "إنَّ المشكلة الحقيقية هي أنَّ ٨٠% من الخادمات في الكويت يجب أن ينمنَ مع سادتهن. إنهنّ يُعتبرن مجرد عبيداً لممارسة الجنس"[٣٩]. ومن مقابلات مع رجال محليين قرويين سريلانكيين تبيِّن دراسة غامبور حول الخادمات العائدات إلى أوطانهن من بلاد الخليج كيف يحوم الشك حول النساء السريلانكيات العاملات في الخارج. وتُكشَف حكايات عن نساء حبالى غير مرغوب فيهنّ، وعمليات إجهاض سرية ومحاولات قتل أطفال،[٤٠] لتدل على أوضاع صحية خطرة، لكنَّها في الواقع تثير حول المرأة أسئلة أخلاقية عن علاقات جنسية غير شرعية بصورة أكثر نمطيّة. وكما شرح أحد القرويين الذكور: "في الشرق الأوسط، النساء السريلانكيات كالعاهرات... وأبناء المسلمين مولعون بمطاردة النساء، وهكذا تستأجر العائلة خادمتين لكي يمكث أبناؤهم في المنزل بدل قضاء الوقت خارجه"[٤١]. ولكن هذا كان تصوُّر الرجال السريلانكيون، والذي يشبه قليلاً الحكايات التي تحكيها غالبية النساء.

عندما سألت إحدى اللواتي أجري معهن الاستطلاع "أتظنين أنَّ الخادمات الأجنبيات لديهنّ معايير للشرف والعيب خاص بالنساء؟"، أجابت:

> نعم. إنهنَّ مهذبات. ذات مرة طلبت منها [الخادمة السريلانكية] أن تبتعد عن النافذة لأنَّ هناك رجالاً ربما ينظرون إليها من هناك، ومنذ تلك اللحظة لم تعد تقف عند تلك النافذة. وأيضاً، على الرغم من أنه (زوجها) رجل عجوز – في الخامسة والثمانين – إلا أنها تتفاداه وتبتعد عنه خجلاً.

لا ينبغي أن نعمِّم النوازع الجنسية والسلوك الجنسي لخادمات المنازل وعلاقاتهم في

العائلات اللبنانية. في الواقع، من المحتمل كثيراً أنَّ غالبية خادمات المنازل في لبنان يحافظن على قيم العمل الشاق والفضيلة. إنهنَّ موجودات هناك من أجل كسب النقود لإعالة عائلاتهن في الوطن. وربما غالبيتهنّ يتلقّين معاملة حسنة من مستخدميهن مع احترام وتقدير لخدماتهنّ. لكنَّ وسائل الإعلام وعلماء الاجتماع الذين يريدون إصلاحاً قانونياً واجتماعياً يلقون الضوء على الحالات المتطرّفة لإساءة المعاملة والاستغلال، لكنها مع ذلك مفيدة. والواضح أنَّ وجود الخادمات كأشخاص غرباء في العائلة يمكن أن يكون محفوفاً بالمخاوف الجنسية والتوتّر الجنسي. وقد لمّح ضيف على أحد برامج الحوارات التلفزيونية اللبنانية إلى أنَّ وجود الخادمات الأجنبيات في البيوت العربية "ببساطة ليس عملياً":

> إننا نعيش في نظام صارم. المرأة هي رأس المنزل وتديره بطريقة صارمة. إنها مسؤولة عن الأولاد والخادمة وكل نشاطات المنزل. لذا تعامل الخادمة بالطريقة نفسها التي تعامل بها أولادها. موقفها وقوانينها الأخلاقية واحدة. المبادئ الأخلاقية بخصوص الضوابط على بناتها هي نفسها تطبّقها على الخادمة. فمن غير المسموح لها أن تخرج من البيت وحدها خشية أن تتورط مع أحد الرجال.

لكنَّ الحقيقة هي أنَّ الكثيرات منهن "يُسمح لهنّ بالخروج" ويزداد ظهورهن العام والخاص في لبنان والشبكات الاجتماعية تتطور باستمرار مما يضفي بعض الشَبَه لـ"وطن" مؤقّت على الأقلّ. وعند إبرام عقد أو "استيراد" عمالة منزلية مهاجرة، فغالباً ما ينسى المستخدمون أنَّ ما يجلبونه إلى البلد أكثر من مجرد "عمالة". فالمُستخدَمون هم بشر، لهم آمالهم وأحلامهم بالإضافة إلى رغباتهم واحتياجاتهم الجنسية. هذه الرغبات، لبعض النساء على الأقلّ، قد تُكبَت طوعاً أو تُقمع قسراً. لكنَّ أخريات يجدن سبلاً لتنفيذها بأفضل ما في استطاعتهن. والعلاقات الجنسية بين الخادمات وأفراد من العائلة تظهر أحياناً وبعضهنّ يجدن شركاء، سواءً من اللبنانيين المحليين أو من بلدان المنشأ أو من بلدان أخرى كالهند ومصر وسوريا.

بعد انتهاء الحرب الأهلية اللبنانية تمّ اقتراح أنه: "نظراً إلى حجم الدمار الهائل في الدولة وفي وكالات ومؤسسات مدنية أخرى، بقيت العائلة أحد الصروح الاجتماعية القليلة الباقية التي في استطاعة الناس أن يسعوا إليها ويعثروا فيها على ملجأ يطمئنون فيه على إحساسهم بالألفة والخصوصية"[٤٢]. والاطمئنان على الألفة والخصوصية بالنسبة إلى

العديد أو ربما غالبية المنازل دعّمه ودمّره معاً استخدام العمالة المنزلية الوافدة إلى لبنان اليوم. فمن ناحية، النساء الوافدات "يُمدحنَ" لتماسكهن وشجاعتهن في السفر إلى مكان مثل لبنان من دون صحبة أحد، ومن ناحية أخرى يُذممن بسبب هذا الوضع بالذات. وأولئك اللواتي تركنَ خلفهن عائلاتهن الخاصة (غالباً أزواجاً وأطفالاً) يُنظَر إليهنّ، معاً، بعين الشفقة (يا حرام!) والتأنيب (كيف طاوعتهنّ قلوبهنّ؟).

إنَّ الجهل و"الغياب" الثقافي للعمالة المنزلية الوافدة مرتبطان بمُستخدِمين لا يعرفون، أو لا يريدون أن يعرفوا، أصول منشأ خادمات منازلهم، سواء كنَّ من الفيليبّين أو سريلانكا أو أثيوبيا، ذلك أنَّ السلالات العريقة تدل على "القوة واستغلال القوي. و'الضعيف' ليست له سلالات ولا جذور"[٣٤]. فمن دون قُرب عائلاتهن ومرآها تكون الخادمات الأجنبيات عرضةً لمخاوف مستخدميهنّ وأوهامهم وأفضالهم. وعلى الرغم من أنّ من المفضَّل أن تبقى الخادمات خفيّات، إلا أنهنّ يسُدنَ مواضيع الأحاديث في المقاهي والمطاعم التي تتردد عليها نساء الطبقة المتوسطة خلال النهار. لكنَّ نوازعهن الجنسية وثيقة الصلة بالعالم السفلي، الجانب القذر من الألفة المنزلية.

والمثير للاهتمام هو أنه مع استبدال الخادمات العربيات بتلك الآسيويات والأفريقيات الأجنبيات الوافدة إلى المنازل اللبنانية، اختفى موضوع الخادمات كعنصر تهديد، ومُغتصبات الهيمنة في العائلة عبر خدعهن الجنسية. فالفارق الثقافي والجسدي غالباً يُحرِّم إقامة علاقات جنسية. فالزواج بين الطبقات المختلفة أو الأديان في العالم العربي أمر، واقتحام الحواجز العرقية والعنصرية أمر آخر. وفي حين أنَّ زيجات المصاهرة التي ينظر الرجال والشبان اللبنانيون إليها على أنها شيء غريب وربما تزداد انتشاراً، فإنَّ فرص تحقُّق مثل تلك الزيجات نادرة.

إنَّ مفاهيم النوازع الجنسية عند خادمات المنازل تختلف حسب نظرتنا إليها، ولكننا نبقى نواجه المهمّة التحليلية لتحديد سبب رسم البعض لهنّ كضحايا، بينما يراهم البعض الآخر شبقات جنسياً، وأيضاً هناك من يراهن كائنات بشرية عادية. إنَّ القدرة على الاحتمال وسوء المعاملة تخرق الحدود الطبقيّة والدينية والجنسية. وإذا اتفقنا مع سيمل، فإنَّ الحلّ قد يكمن في المساحة الخاصة، المُغرّبة، ولكن المندمجة، التي يحتلها شخص غريب في المنزل، والطرق التي يتكيَّف بها الأفراد مع البيئة الأجنبية، والطرق المختلفة التي يسمح بها المستخدِمون أو يُنكرون عليهم طاقتهم الجنسية الخاصة.

بيبليوغرافيا

Anderson, Bridgit, *Doing the Dirty Work: The Global Politics of Domestic Labour*, London: Zed Books, 2000.

Awwad, Tawfiq, *Death in Beirut*, London: Heinemann, 1976.

Barakat, Huda, *The Tiller of Waters*, Cairo: American University in Cairo Press, 2001.

Bitar, Haifa, 'Indou', in *The Din of the Body* (*Dhajeej al-Jasad*), Beirut: Dar An-Nahar, 2002.

Burton, Sir Richard, tr., *The Arabian Nights' Entertainments*, 12 vols, London: Nichols, 1886.

Diken, Bulent, *Strangers, Ambivalence and Social Theory*, Ashgate: Aldershot. 1998.

Elias, Norbert, *The Court Society*, Oxford: Basil Blackwell, 1983.

Ennaji, Mohammed, *Serving the Master: Slavery and Society in Nineteenth-Century Morocco*, New York: St Martin's Press, 1998.

Erdem, Y Hakan, *Slavery in the Ottoman Empire and its Demise 1800–1909*, Oxford: Macmillan, 1996.

Foucault, Michel, *The Care of the Self*, vol. 3 of *The History of Sexuality*, New York: Vintage Books, 1986.

Gamburd, Michel, *The Kitchen Spoon's Handle: Transnationalism and Sri Lanka's Migrant Housemaids*, Ithaca, NY: Cornell University Press, 2000.

Game, Anne, and Metcalf, Andrew, *Passionate Sociology*, London: SAGE, 1996.

Ghoussoub, Mai, 'The Heroism of Umm Ali', in Mai Ghoussoub, ed., *Leaving Beirut: Women and the Wars Within*, London: Saqi Books, 1998.

Hansen, K., *Distant Companions: Servant and Employers in Zambia, 1900–1985*, Ithaca, NY: Cornell University Press, 1989.

Joseph, Suad, ed., *Intimate Selving: Self, Gender and Identity in Arab Families*, Syracuse: Syracuse University Press, 1999.

Jureidini, Ray, *Women Migrant Domestic Workers in Lebanon*, International Migration Papers, no. 48, Geneva: International Labour Organization, 2002.

Khalaf, Samir, 'On Roots and Routes: The Reassertion of Primordial Loyalties', in Theodor Hanf and Nawaf Salam, eds, *Lebanon in Limbo: Postwar Society and State in an Uncertain Regional Environment*, Baden Baden: Nomos Verlagsgesellschaft, 2003.

Khater, Akram, *Inventing Home: Emigration, Gender and the Middle Class in Lebanon 1870–1920*, Berkeley: University of California Press, 2001.

Khuri, Fuad, 'The Ascent to Top Office in Arab-Islamic Culture: A Challenge to Democracy', in Paul Salem, ed., *Conflict Resolution in the Arab World: Selected Essays*, Beirut: American University of Beirut, 1997.

Le Gall, Michel, 'Translation of Louis Frank's Memoir on the Traffic in Negroes in Cairo and on the Illnesses to which they are Subject upon arrival there, 1802', in Shaun Marmon, ed., *Slavery in the Islamic Middle East*, Princeton: Markus Wiener, 1999.

Lewis, Bernard, *Race and Slavery in the Middle East: An Historical Inquiry*, New York: Oxford University Press, 1992.

Marmon, Shaun, 'Domestic Slavery in the Mamluk Empire: A Preliminary Sketch', in Shaun Marmon, ed., *Slavery in the Islamic Middle East*, Princeton: Markus Wiener, 1999.

Meldrum, Tim, *Domestic Service and Gender: 1660–1750. Life and Work in the London Household*, London: Longman, 2000.

Middle East Watch, 'Punishing the Victim: Rape and Mistreatment of Asian Maids in Kuwait', Women's Rights Project, 1992.

Myntti, Cynthia, 'Domestic Roles of Arab Women: Case Studies of Beirut Women Concerning Power, Status and Behavior', MA thesis, American University of Beirut, June 1974.

Palmer, Phyllis, *Domesticity and Dirt: Housewives and Domestic Servants in the United States, 1920–1945*, Philadelphia: Temple University Press, 1989.

Pateman, Carole, *The Sexual Contract*, Oxford: Polity Press, 1988.

Rollins, Janet, *Between Women: Domestics and their Employers*, Philadelphia: Temple University Press, 1985.

Rollins, Janet, 'Ideology and Servitude', in R. Sanjek and S. Colen, eds, *At Work in Homes: Household Workers in World Perspective*, Washington DC, American Ethnological Society, Monograph Series, no. 3, 1990.

Sabban, R., 'Foreign Female Domestic Workers in the United Arab Emirates', Paper presented ast the CLARA Workshop on Domestic Service and Mobility. The International Institute od Social History, Amsterdam, 5–7 February 2001.

Sanjek, Roger, 'Maid Servants and Market Women's Apprentices in Adabraka', in R. Sanjek and S. Colen, eds, *At Work in Homes: Household Workers in World Perspective*, Washington, DC: American Ethnological Society, Monograph Series, no. 3, 1990.

Seng, Yvonne, 'A Liminal State: Slavery in Sixteenth-Century Istanbul', in Shaun Marmon, ed., *Slavery in the Islamic Middle East*, Princeton: Markus Wiener, 1999.

Simmel, Georg, 'The Stranger', in Kurt Wolff, tr. and ed., *The Sociology of Georg Simmel*, New York: Free Press, 1950.

Smith, Monica., 'Beaten, Forced to Abort her Child, a Woman Fights Back', *The Daily Star*, 28 March, 2004.

Swift, Jonathan, 'Directions to the Housemaid', in 'Directions to Servants' in *The Works of Jonathan Swift*, vol. 2, London: Henry Bohn, 1852.

الهوامش

1 Samir Khalaf, 'On Roots and Routes: The Reassertion of Primordial Loyalties', Baden Baden, 2003.

2 Michel Gamburd, *The Kitchen Spoon's Handle: Transnationalism and Sri Lanka's Migrant Housemaids*, Ithaca, 2000.

3 Suad Joseph, *Intimate Selving: Self, Gender and Identity in Arab Families*, Syracuse, 1999.

4 Cynthia Myntti, 'Domestic Roles of Arab Women: Case Studies of Beirut Women Concerning Power, Status and Behavior', Beirut, 1974.

5 Akram Khater, *Inventing Home: Emigration, Gender and the Middle Class in Lebanon 1870–1920*, Berkeley, 2001.

٦ المصدر السابق، ص٦١.

7 Norbert Elias, *The Court Society*, Oxford, 1983.

٨ المصدر السابق، ص٤٥.

9 Tim Meldrum, *Domestic Service and Gender: 1660–1750. Life and Work in the London Household*, London, 2000.

10 Norbert Elias, 1983, p. 189.

١١ هيفاء بيطار، **ضجيج الجسد**، بيروت، ٢٠٠٢، ص١٩٧.

12 Michel Foucault, *The Care of the Self, vol. 3 of The History of Sexuality*, New York, 1988, p. 19.

١٣ انظر: Y. Bernard Lewis, *Race and Slavery in the Middle East: An Historical Inquiry*, New York, 1992; Y. Hakan Erdem, *Slavery in the Ottoman Empire and its Demise 1800–1909*, Oxford, 1996; Seng, 1999; Michel Le Gall, 'Translation of Louis Frank's Memoir on the Traffic in Negroes in Cairo and on the Illnesses to which they are Subject upon arrival there, 1802', in Shaun Marmon, ed., *Slavery in the Islamic Middle East*, Princeton 1999

14 Shaun Marmon, 'Domestic Slavery in the Mamluk Empire: A Preliminary Sketch', Princeton, 1999.

١٥ المصدر السابق، ص٤–٥.

16 Sir Richard Burton, *The Arabian Nights' Entertainments*, 12 vols, London, 1886.

17 Jonathan Swift, 'Directions to the Housemaid', London, 1852, p. 359.

١٨ المصدر السابق، ص٣٦٦.

١٩ انظر كتاب Anne Game and Andrew Metcalf, *Passionate Sociology*, London, 1996, p. 162, حول رغبة التلاميذ الجنسية المتصّلة بالرغبة في المعرفة.

20 Carole Pateman, *The Sexual Contract*, Oxford 1988, p. 116.

21 Shaun Marmon, 'Domestic Slavery in the Mamluk Empire: A Preliminary Sketch', in Shaun Marmon, ed., *Slavery in the Islamic Middle East*, Princeton, 1999, p.19.

22 Phyllis Palmer, *Domesticity and Dirt: Housewives and Domestic Servants in the United States, 1920–1945*, Philadelphia, 1989.

٢٣ المصدر السابق، ص١٣٨.

٢٤ التي تعالج الموضوع نفسه وأُخرجت في العديد من الأفلام السينمائية البريطانية والأميركية، وآخرها كان "خادمة في مانهاتن".

25 Georg Simmel, 'The Stranger', New York, 1950, p. 402.

26 Bulent Diken, *Strangers, Ambivalence and Social Theory*, Ashgate, 1998, p. 126.

27 Michel Gamburd, 2000, p. 228.

28 Janet Rollins, *Between Women: Domestics and their Employers*, Philadelphia, 1985.

29 K. Hansen, *Distant Companions: Servant and Employers in Zambia*, 1900–1985, Ithaca, 1989.

٣٠ المصدر السابق، ص٢٦٦.

٣١ يجب الملاحظة أنه في كل المقابلات مع المُستخدمين كانت الأوصاف والتفسيرات لسوء معاملة الخادمات تتم على أيدي "الآخرين" وليس على يد من تجري معه المقابلة.

32 Roger Sanjek, 'Maid Servants and Market Women's Apprentices in Adabraka', Washington DC, 1990, p. 44.

33 Ray Jureidini, *Women Migrant Domestic Workers in Lebanon*, Geneva, 2002.

34 Bridgit Anderson, *Doing the Dirty Work: The Global Politics of Domestic Labour*, London, 2000, p. 134.

٣٥ المصدر السابق.

36 Mohammed Ennaji, *Serving the Master: Slavery and Society in Nineteenth-Century Morocco*, New York, 1998, p. 34.

37 R. Sabban, 'Foreign Female Domestic Workers in the United Arab Emirates', Amsterdam, 2001, p. 33.

38 Monica Smith, 'Beaten, Forced to Abort her Child, a Woman Fights Back', Beirut, 2004.

39 Michel Gamburd, 2000, p. 212.

٤٠ المصدر السابق، ص٢١٩.

٤١ المصدر السابق، ص٢١٩–٢٢٠.

٤٢ سمير خلف، ٢٠٠٣، ص١٦.

٤٣ فؤاد خوري، **الارتقاء إلى أعلى المناصب في الثقافة العربية – الإسلاميّة: تحدي الديموقراطية**، بيروت، ١٩٩٧، ص١٣١.

عاصمة العفّة

النظام الأبويّ والتمييز في دمشق

كريستا سالاماندرا

في دمشق تصبح الهويات الاجتماعية باطّراد موضع نقاش وخِلاف عبر التنافسِ على الاستهلاك وحب الظهور. وهذا الفصل، المُستمد من بحث ميداني إثنوغرافي أُجريَ بين عاميّ ١٩٩٢ - ١٩٩٤ بين طبقات النخبة في دمشق، يبحث في الاستهلاك وحب الظهور والتمييز الاجتماعي بين النساء. هنا تظهر النساء كلاعبات رئيسيات في التنافُس على المنصب والهيبة الاجتماعية: سلوكهن، ملابسهن، الأماكن التي يتناولن فيها الطعام والرجال الذين يتزوجن بهم، قد تدل وتعزِّز وحتى تخلق انتماءً طبقياً.

إنَّ القدرة على شراء مواد استهلاكية غالية الثمن، والظهور في الأماكن الفخمة، لطالما كانت دلالة هامة على طبقة النخبة في دمشق. لقد كانت نساء عشرينيّات القرن الماضي وثلاثينيّاته، كما لاحظت إليزابِث طومبسن [١]، من أوائل مرتادي دور السينما، وهو نشاط كان يتطلَّب معاً توفر الدخل ومعرفة باللغتين الفرنسية والإنكليزية. وفي ظل السياسات الاقتصادية الاشتراكية خلال حُقَب الستينيّات والسبعينيّات والثمانينيّات من القرن الماضي اجتمعت الصناعة المحلية المتواضعة مع قوانين حظر الاستيراد لتجعل وسائل الراحة نادرة. واقتصر الحصول على البضائع الاستهلاكية، كالملابس الحديثة الطراز، على ذوي الصِلات بمراكز القِوى والأثرياء الذين يسافرون إلى الخارج. ومحاولة حزب البعث لتخليص المجتمع السوري من النظام الهرمي الاجتماعي لم تفشل فحسب

بل إنها في الواقع أفرزت تقسيمات طبقية جديدة. وخلال التسعينيّات أدى الازدهار في الإنتاج المحلّي والتخفيف من القيود على الاستيراد إلى زيادة في توفُّر المواد الاستهلاكية المصنّعة محلياً والأجنبية على أرفف المحال التجارية السورية. وتسارع وتيرة شيوع وسائل على أوجه عديدة من الحياة الاجتماعية، مع توفير المزيد من وسائل الراحة ومراكز الترفيه العامة فُرَصاً للتميُّز الاجتماعي عبر الاستهلاك.

إنَّ مثل هذا النوع من الاستهلاك الذي انخرط فيه أهالي دمشق يعكس فروقاً اجتماعية ويوجدها. واكتشافي لهذه الظاهرة يقترب من تحليل بيير بورديو للتمييز الذي يربط بين المُفضَّل في الطعام والفن والموسيقى وأثاث المنزل وبين مستوى الدخل والمؤهلات الثقافية والخلفية الاجتماعية[٢]. وقد بيَّن نقاش بورديو، الذي كان قوياً ذات يوم وأضحى اليوم مبتذلاً، أنَّ الذوق ليس مسألة ميل فردي بل هو موقف اجتماعي.

إنَّ العلاقة بين الاستهلاك وحب الاستعراض والهوية الاجتماعية تمّ استكشافها في مجموعة هامة من الكتب الحديثة. ومعظم تلك المواد تبيِّن كيف أنَّ كميات وسائل الراحة المتوفرة الآن تسمح بالتمييز والتصنيف الاجتماعي، عبر الاستهلاك، لأشخاص ليست لهم صلات "طبيعية"، أقرباء أو مكان، ولكن ينبغي بدل ذلك أن يعلنوا عن وضعهم الاجتماعي أمام جمهور يمكن، لولا ذلك، ألا يعرف عنهم أي شيء. ونخبة دمشق تقدِّم مفارقة ظاهرية، فالأناقة ونشاطات أوقات الفراغ ومظاهر الثراء تصبح باطّراد ذات دلالة بوجود الليبرالية الاقتصادية. وكما قال أحدهم، إنَّ طبقات النخبة في دمشق "تختلق المناسبات لتتباهى بثرائها". لكنَّ هؤلاء لم يغفلوا أهمية اسم العائلة، إذ إنَّ دمشق ما زالت تشبه كثيراً بلدة صغيرة تسكنها الطبقتان المتوسطة والراقية؛ ويبدو أنَّ الجميع يعرف بعضهم بعضاً. لكنَّ أهالي دمشق في الواقع لا يعرف أحدهم الآخر، بل يعرفون أخبار بعضهم بعضاً. الدمشقيون غالباً يحملون على أطراف أصابعهم معلومات أو أفكاراً مفصّلة – الخلفية العائلية، والدخل، والمهنة، والثقافة – عن أشخاص لم يقابلوهم قط. إنَّ شبكات المعلومات شاسعة، والشبكات الاجتماعية أصغر بكثير. ولما كان الناس لا يعرف أحدهم الآخر شخصياً، فمن الطبيعي أن تصبح رؤية أحدهم الآخر وفهمه ذات أهمية. هنا يأتي دور الاستهلاك، وتبقى أسماء النخبة للنخبة، والأسماء الجديدة تصبح من النخبة، عبر التباهي بالثروة. والأشكال القديمة للاندماج الاجتماعي لا تختفي بل تُجدَّد، عبر الاستهلاك، في ساحةٍ جديدة، الثقافة العامة للفنادق والمطاعم والمقاهي. وهناك

سطر من رواية لامبيدوزا النمر يفيد بأنَّ الأشياء تتغيَّر بحيث تستطيع أن تبقى كما هي[٣].

في "مجتمع" قد لا يعرف فيه الناس بعضهم بعضاً، لكنهم يرون بعضهم بعضاً، لا يكون للمظهر كبير أهمية. الرجال السوريون - الذين يستطيعون على تكاليف الملابس الغالية والعطور والمجوهرات وقيادة السيارات الفارهة - يعون أهمية المظهر، لكنَّ النساء هنّ اللائي غالباً يُمثّلن الثراء العائلي والمركز الاجتماعي عبر الجمال الجسدي وارتداء الملابس.

إنَّ مضاعفة أهمية الصورة بالنسبة إلى النساء السوريات هي الجائزة التي توضع لمظهر العفّة. وعلى الرغم من أنَّ موضوع السيطرة على نوازع الأنثى الجنسية كريه بالنسبة إلى المختصين بالعلاقة بين الجنسين الذين يفضّلون أن يشددوا على قوة المرأة الشرق أوسطية، إلا أنه يؤثّر بعمق على المجتمع السوري بطرق متجددة. ويصبح مظهر النقاء من الناحية الجنسية شكلاً من رأس مال الفتاة الشابة، وغيابه يمكن أن يكون مدمِّراً على آمالها في المستقبل، ويمكن أيضاً أن يصبح ذخيرة للعائلات المعارضة كي تهاجم أعداءها. وحفاظاً على رأس مال عفّتهنّ ينبغي على الصبايا ألا يُرَوا وهنّ يختلطن بالرجال، خاصةً في خلوة، إذا لم تكن هناك خِطبة. والتجوال وحدهن في المدينة، خاصةً بعد غروب الشمس، أمر مستهجَن. والمعاني الضمنية الاقتصادية لتلك القوانين واضحة وعميقة. وكما قال بورديو، إنَّ وضع النساء الشخصي - تقييد الحركة خارج المنزل - شرط مسبق ونتاج تبعيَّتهن الماديّة[٤].

على الرغم من أنَّ الاتّصال الاجتماعي وحتى الجنسي قبل الزواج بين الرجال والنساء ليس نادر الحدوث، إلا أنَّ التحفُّظ والسرّية وإخفاء مثل تلك البيّنة مسألة حاسمة طبعاً. فمثلاً، تأكيداً على مظهر العذرية في ليلة الزفاف تُجري بعض النساء عملية جراحيّة لترقيع غشاء البكارة[٥]، hymno–plasty. ومناطق النخبة في دمشق تضجُّ بحيوية المقاهي الصغيرة المُعتمة والمستترة خلف ستائر سميكة حيث يمكن للعشّاق أن يجلسوا بعيداً عن الأنظار. وتتم اللقاءات إما سراً أو تحت غطاء علاقة الزواج الزائف. وقد أشار عثمان إلى هذه المشكلة في المدن المغربية حيث يمكن للبالغين، كما يحدث في دمشق، أن يجدوا صعوبة في العثور على أماكن مشروعة للتواصل مع أفراد من الجنس الآخر[٦]. وتصلح الحدائق العامة والشوارع كأماكن التقاء، والتحديق هو الذروة. والشيء نفسه يحدث في القاهرة، حيث "لا يوجد عزف اجتماعي يُحرّم اختلاط الأفراد من الذكور

والإناث من دون مُصاحب"[٧]. والفتيات الشابات اللواتي يُحظّر عليهن الاختلاط بالشبان يتّبعون استراتيجيات الجذب عبر الاستعراض. والأماكن شبه العامة توفّر أماكن لعرض النفس على الآخرين. مثلاً، نادي العناية بالصحة في حي "أبو رمانة" هو مكان مختلط لممارسة التمارين الرياضية في حيّ يسكنه إلى حد بعيد أهالي الطبقة الراقية، الدمشقيون المحافظون. والنساء القادرات على تكاليف الذهاب إلى هناك ينتقلن بسياراتهن أو بسيارة شخص آخر، ويتعمّدن عدم المشي في الشوارع، حتى وهن مرتديات ملابس محافظة. ولكن داخل النادي يضعنَ مساحيق تجميل ثقيلة، ويرتدين الملابس الضيقة جداً والرقيقة – غالباً اقتُطعت منها أجزاء لتكشف عن بقع كبيرة عارية من البطن والظهر والفخذين – ويتركنَ شعورهن الطويلة مسترسلة على الدوام. وغرفة النادي ذات المرآة الوحيدة، المضاءة بصورة ساطعة، يبدو أنها صُمِّمت لغرض استعراض الذات، بما أنَّ دروس الحركات الرياضية تجري في منطقة خالية أمام آلات الأوزان والتمارين. ورافعو الأثقال – وغالبيتهم من الرجال – يمكنهم أن يراقبوا المؤخرات المتلوّية، التي تُبرزها بجلاء الملابس الضيقة والرقيقة، لنساء يقمن بالحركات الرياضية أو يتلقّين دروس المحافظة على الرشاقة. والنادي الصحي هو منطقة تقع بين العام والخاصّ حيث تستغل الصبايا جو الاختلاط ليستعرضن أجسادهن قدر ما يستطعن.

إنَّ معظم الأماكن شبه العامة، بما فيها الأماكن المهنية، تتيح فرصاً لجذب الانتباه. وإذا لم تكن المغازلة متعارف عليها، فهي شائعة. وقد أخبرني أحد المهنيين الدمشقيين أنَّ دبلوماسياً من المركز الثقافي الأميركي اقترح عليه فتح فصول لتعليم السلوك المكتبي للنساء السوريات، فقال صديقي للدبلوماسي إنَّ لا أحد سيحضرها، بما أنَّ النساء اللواتي يعملن يفعلن ذلك ليجذبن أنظار الأزواج، وليس من أجل بناء سمعة مهنية. ومعظم الوظائف المتاحة للنساء، مهما كانت ذات مكانة وهيبة، لا تدفع مبالغ مجزية تمكّنهنّ من أن يصبحن مكتفيات ذاتياً اقتصادياً. والنساء غير المتزوجات، حتى الثريات منهنّ، نادراً ما يؤسّسن بيوت مستقلة. إنَّ الوظائف ينظر إليها كإجراءات مؤقّتة في الطريق إلى الزواج أو في المقام الأول كأماكن للاستعراض، الهدف النهائي لها ضمان مستقبل ناجح في المجال الخاص، وليس العام.

والاستعراض التنافسي على هذا الأساس غالباً ما يهدف إلى بلوغ شركاء زواج جيدين. فالزيجات، كمراسم الأعراس التي تبدأ بها، تدل على الوضع الاجتماعي وتولّده. والابنة

التي تحصل على زوج ذي مكانة مهنية ترفع، إذا لم نقل تدعم، مكانة عائلتها الرفيعة. والعرائس يخترنَ أشياء ثمينة متنوعة، الجمال والثراء من أهمّها. والدمشقيون يقدّرون الجمال الأنثوي ويربطونه بالمدينة. ويقال إنَّ المرأة الجميلة شربت من ماء دمشق (شربانة ميّتْ الشام). وفي حين أنَّ الجمال هو مصدر قوة النساء، فإنَّ الثروة هي التي تجعل العريس مرغوباً فيه. وبالنسبة إلى عرائس المستقبل، يُجرى تمييز معقَّد بين الجمال والمال والوضع الاجتماعي. هذا التقييم الاجتماعي غالباً ما ينتج عنه ما كان يمكن قبل بضعة عقود أن يُعتبر شيئاً لا يمكن تخيّله – الزيجات بين دمشقيات النخبة، "بنات العِيَلْ"، اللائي غالباً ما يمتلكن الجمال والمكانة الاجتماعية معاً، ورجال علويين أثرياء.

والرغبة في عروس المستقبل لا يحددها العريس وحده؛ فاختيار الشريك هو مسألة عائلية مركزها الإخوة والأخوات. وسوق الزواج في دمشق النخبة تكمن داخل نظام اقتصادي يهيمن عليه الذَكَر، ولكن السوق نفسها لا يتحكّم فيها الذَكَر؛ بل قيّمات قويات الشخصية هنَّ اللائي يوجّهن حركة الناس والشخصيات الكبيرة. إنَّ دمشق المعاصرة لا تشبه في شيء غرف الجلوس في روايات جين أوستن وماريا إدجوورث. الجمال والثروة لهما وزنهما وقيمتهما بوضوح – عادةً من قِبَل النساء أنفسهن – لكي يُحددا قيمة المرأة. ولكن في أمثلة قليلة، تشبه ما جرى لليدي برترام في رواية جين أوستن **مانسفيلد بارك**[٨]، عبَّر أحد مصادر المعلومات من دمشق مراراً عن دهشته ونقمته من أحد المعارف[١٠] الذي، على الرغم من افتقاره للجاذبية والثراء، حظي بزواج جيد. وسوريا المعاصرة تشبه إنكلترا القرن التاسع عشر، فهي تشهد تحولات اقتصادية واجتماعية سريعة، والأشكال القديمة من التمييز أساسها صلة القرابة تفسح المجال لأخرى ذات أساس ماديّ، أو على الأقلّ المصطلح المادي يحلّ محل صلة القرابة. إنَّ النخبة تعيد تعريف نفسها، لكنَّ بعض الأشياء تبقى كما هي: مركزيّة الزواج والقرابة، وأساس شرف العائلة. في هذا المجال، الكياسة المتعمَّدة لإنكلترا أوستن توازي العفّة المتعمّدة لسوريا المعاصرة.

بالنسبة إلى كل النساء في دمشق، القدرة على شراء وتهذيب وتزيين المظهر يُبرز الجمال، ويوحي بالثراء، أمر حاسم. وبالنسبة إلى النساء الوحيدات، المظهر شيء أساسي للحصول على الزوج المرغوب. والنساء الصغيرات يرتدين الأثواب لإثارة الإعجاب ليس فقط الرجال بل، وهذا أهم، النساء الأخريات، ويلعبن الدور المركزي الذي تلعبه الأمهات والأخوات للعثور على عريس شاب. لكنَّ الإصرار على تقديم صورة راقية لا

يختفي بعد الزواج، فهي تعدّ نفسها وترتدي الملابس ومن ثم تدلّ على مركز زوجها ومركز عائلتها. والاستعراض التنافسي ظاهر في مواقع النخبة: حول بركة سباحة فندق شيراتون قد تبدِّل النساء الثريات ملابس السباحة مرات عدّة خلال فترة تشمّسهن بعد الظهيرة. والمرأة المتزوجة، بتسريحة شعرها وملابسها الباذخة، تشكّل نداً يثير الحسد.

إنَّ ممارسات الامتلاك بين النخبة لها مراتب، فالقادرون على تحمُّل تكاليف التسوُّق في فرنسا أو لبنان يقعون في أعلى اللائحة، والذين يشترون من أفضل محال دمشق التجارية في الوسط، وتحتهم أولئك الذين عليهم أن يلجأوا إلى النسخ المحلية الزائفة المقلِّدة للأزياء الأوروبية المتوفرة في المحال الأقلّ غلاءً. والمنسوجات الطبيعية نادرة ولا يرتديها إلا عليّة القوم، أو أحياناً ذوو الثقافة الغربية.

الأزياء، بين النساء الشابات أو المتوسطات في العمر، تسير في منحيين. فمن ناحية هناك ميل قويّ نحو الحسيّة أو النزعة الجنسية الشديدة الوضوح: الملابس الضيقة، الملتصقة بالجسم وأحياناً التي تكشف الأخاديد، والألوان الفاقعة، ومساحيق التجميل الثقيلة، والشعر الطويل المنفوش والمثبَّت، والحذاء العالي الكعب، والإضافات الكثيرة الذهبيّة أو المُذهّبة. وذات أمسية، بينما كنا نرشف القهوة في مقهى النوافير في فندق الشيراتون، نظرت إحدى المرأتين اللتين كانتا في صحبتي حولها إلى استعراض البريق وتحسّرت على التغيرات الأخيرة التي طرأت على الذوق، وعلّقت قائلةً: "كان الأرستقراطيون راقين، أما الآن فكل شيء يجب أن يكون أكبر، وأكثر نشاطاً وثقلاً وسطوعاً"، وكما اقتطفت امرأة سورية في كتاب ليندسفارن–تابر وإنغرام في وصف مُقتضب لأزياء عرس دمشقي: "لم يعد هناك مكان اليوم في دمشق للبساطة الراقية"[٩]. ومن ناحية أخرى هناك زيادة مطّردة للمحجّبات، بأغطية رؤوسهن البيضاء والمعاطف البسيطة الزرقاء أو الرمادية، اللواتي يتحاشين كل تقاليد الجاذبية المحلية. هنا، تتناقض دمشق، بدرجة كبيرة، مع القاهرة، حيث تقدِّم صناعة ملابس "المُحجّبات" الدقيقة، المزخرفة، بديلاً للأزياء الأشد بساطةً التي تُرتدى في سوريا. فالنساء يجدن صعوبة في المحافظة على أناقة وسط بين التستُّر الكامل خلف "الحجاب" وبهرجة المرأة اللعوب. وحسب تعبير امرأة دمشقية (بالإنكليزية): "لدينا عاهرات ومُحجّبات، ولا شيء وسط بينهما!".

غالباً ما يتم الاستعراض التنافسي بعيداً عن الأماكن التقليدية المألوفة كجلسة "الصبحيّة" و"الاستقبال". وأماكن التجمُّع الكبرى، كالفنادق الفاخرة والعدد الغفير من

المطاعم الجديدة، توفّر مواقع للاستعراض والمُشاهَدة، حيث يتبادل الشبان والصبايا النظرات وسط أمان المجموعات؛ ونادراً ما يتبادلون الحديث علناً. ويُسمَح للصبايا، بل ويُشجَّعن في الواقع، على جذب انتباه الشبّان، ولكن يُحرّم عليهن الاختلاط بهم. والهدف من ذلك هو جذب أنظار زوج بجسدها، لأنه نادراً ما يُسمح للشبان من كلا الجنسين بالبقاء معاً فترة كافية ليهتموا بأي شيء آخر. ولهذا كان الاستعراض، المضبوط ضمن حيِّز معيَّن، مقبولاً أكثر من الاختلاط.

في محيط تكون فيه الصورة وليس الإنجاز هي التي تحدِّد المكانة، يكون الرهان على العرض عالياً. ويخضع كل جانب من جوانب مظهر المرأة للفحص الدقيق والتقييم من قبَل النساء الأخريات. وخسارة رطل أو زيادته، وتجفيف الشعر بطريقة مختلفة، ولبس التنورة بدل البنطلون أو سماكة قليلة في رسم خط العين، كلها تثير التعليق: أحياناً، ولكن ليس دائماً، من باب المديح.

وفي نقيض واضح للتناغم الاجتماعي بين نساء الشرق الأوسط الذي طالما صوّره علماء الأنثروبولوجيا المناصرون للمرأة، غالباً ما تكمن خلف مظهر الألفة مرارة وغيرة[١٠]. وقد أفضت إليّ نساء سوريات بالصعوبة التي واجهنها في عقد صداقات مع نساء وسط جوٍّ لا يرحم من التنافس. والمنافسة المستمرة هي في ارتداء الملابس؛ لا شيء في الآخر يفلت من الملاحظة. فالنساء يقارنّ أنفسهنّ باستمرار وبلا رحمة بنمط سباقيّ من الاختلاط الاجتماعي المشوب بالعدائية. وفي دراستها عن تنشئة الطفل في قرية سورية، تجد "رَفْ" أنَّ الأطفال لا يتاح لهم وقت أو فرصة لبناء صداقة خارج نطاق المنزل، وكانت العلاقات التي تُقام مع غير الأقارب تعتبر خطرة على الصغار والأغرار[١١]. هذه الممارسة تؤثّر أكثر على الإناث، اللواتي يستمر احتجازهن داخل المنزل حتى ما بعد سن البلوغ. وفي دراستها عن عادات الزيارة في اليمن تصف "منلّي" شكلاً تنافسياً مشابهاً من الاختلاط الاجتماعي، وهو "الميل إلى التمييز المنطوي على الحسد"[١٢] بين نساء بني زبيد.

في نخبة دمشق تستبدل النساء المديح بالنقد، والقسوة باللطف، وحسب قول إحداهن: "إنهن يبنينك لكي يهدموك من جديد". وتُقحَم العبارات الجارحة بين إيماءات فخمة تنمّ عن الحب والكرم بحيث نادراً ما يعرف المرء ما الذي يحدث. وإحدى الصيغ النسائية الواخزة المفضَّلة هي المديح المتهكِّم: "لقد اكتسبتِ وزناً، لكنه يبدو جيداً عليك"، "تبدين بالتنورة أفضل منكِ بالبنطلون"، "لا تبدين قصيرة لأنكِ بدينة".

والإهانات الصريحة رائجة أيضاً. وذات مرة كنت مع صديقة نقضي العطلة في اللاذقية فقابلتْ إحدى معارفها لم تكن قد رأتها منذ العام السابق، فسألت المرأة: "أأنتِ حبلى؟"، فأجابتها صديقتي: "كلا، بل زاد وزني"، وبدل أن تنكمش المرأة من الإحساس بالحرج تابعت: "ولكن هذا تغيير هائل، أليس كذلك؟ لقد اكتسبتِ حقاً الكثير من الوزن!".

وغالباً ما تجد النساء الأجنبيات المقيمات في دمشق أنفسهن متورطات في مثل هذا الشجار التنافسي القاسي، عندما يُدفعنَ - ربما عن غير قصد - إلى الاشتراك في مسابقات النساء المحليات في التقييم. والنساء المحليات غالباً ما يشعرن بأنَّ الأجنبيات يحظين بانتباه الذكور أكثر مما يستحققن، فقط بسبب ما يمثّلن (من حرية جنسية، وكونهن غربيات، وجِدّة، وطبعاً الأمل المشتهى في مغادرة سوريا). وعلى الرغم من كوني نسبياً شابة وعازبة، لكني شعرت بأني غير كفوء، بالمعنى الحرفي، للمثل الأعلى المحلي. والدمشقيون يعتقدون أنَّ "الطول ثلثيّ الجمال"؛ وطولي هو أربعة أقدام وعشرة بوصات، ومع ذلك كثيراً ما يظهر الانتباه الجنسي غير المرغوب فيه، على الرغم من حرصي على أن يكون ثوبي متواضعاً واختلاطي حذراً.

وملاحظاتي الميدانية تتحسَّر على "البيانات" التي كان يمكن أن أفقدها نتيجة الريبة والاستياء اللذين أثرتهما عند النساء الأخريات. وفي حادثة واحدة اقترحت صديقة أن تأخذني إلى لقاء يُقام في "النادي العربي"، ثم أُلغي. "إنَّ قريبي مشغول، ولا أستطيع أن أجد رجلاً آخر يرافقنا. وأنا أعرف أنَّ المرأتين اللتين أخبرتاني بشأن اللقاء ستشعران بالغيرة إذا ذهبنا إلى هناك وحدنا". وكما يبيِّن فيلي يانسن في قضية الجزائر، فإنَّ النساء البالغات اللواتي يفتقدن الشركاء من الذكور ملتبسات اجتماعياً، يسقطنَ بين التصنيفات الجنسية المناسبة[١٣]. إنهنّ، بالالتزام بصياغة ميري دوغلاس الشهيرة، "في غير مكانهن"[١٤] بصورة خطيرة.

عندما نجحت في الإبقاء على علاقاتي مع النساء، كثيراً ما كنَّ يتنافسن على عواطفي، ويوبّخنني على استخفافي أو خياراتي. وبدأت أخفي أمر علاقاتي بالنساء عن النساء الأخريات، لكني شعرت بالذنب بسبب خداعي. ولاحقاً لاحظت وأنا أمارس عملي الميداني أني تبنّيت استراتيجيات النساء المحليات في البقاء الاجتماعي. وما اكتشفته كان أنَّ التنافس الشديد الذي واجهته أحياناً لم يدلّ على فشل في الارتباط أو الحصول على فرصة. لكنَّ تلك التجارب في الرفض الظاهري رحّبت بقبولي في حلقات من

الألفة الثقافية حيث تتميِّز العلاقات الحميمة بالعدائية والحب على حدٍّ سواء. والقبول كصديق، أو حتى كأخت زائفة، يعني الاضطرار إلى التصرُّف وسط خضم من المشاعر المتناقضة القوية.

لقد حاولت أن أتقبّل الاستخفاف والإهانات بلا تردُّد، متذكِّرةً فائدتها الإثنوغرافيّة، ذلك أنني، كالنساء اللائي درستهنّ، كنت غالباً ما أتّخذ أوضاعاً غير مريحة من الاستعراض التنافسي. ومثال بارز على ذلك ما حدث عشية رأس السنة في عامي الثاني في العمل الميداني. فقد دعتني صديقة مقرّبة لأقضي الأمسية مع عائلتها، وكانت قد نظّمت حفلة لنحو ستين شخصاً، واستأجرت صالة، ومتعهد تقديم الطعام، وفرقة موسيقية وراقصة. وقبيل مغادرتي إلى الولايات المتحدة لقضاء عيد الميلاد، ومرة أخرى خلال الأسبوع التالي لعودتي، حثّتني مراراً على محاولة العثور على صديق للمناسبة، على أساس أنَّ الضيوف كلهم سيكونون أزواجاً، وكنت دائماً أرفض، وأخيراً أشارت إلى أنَّ أختها غير المتزوجة وأخوتها سيكونون حاضرين بلا أصحاب.

ولِعلمها أنَّ عيد ميلادي يقع في الأول من شهر كانون الثاني/يناير، أمرتْ أيضاً بإحضار كعكة، ووُضعتْ في منتصف مجموعة طاولات على شكل نصف دائرة في أول الأمسية، وعليها قلب بضعف الحجم بلونيّ الوردي والأبيض واسمي مكتوب عليها. وبعد منتصف الليل بقليل بدأت الفرقة الموسيقية تعزف لحن "هابي بيرثداي" وهتفوا لي كي أطفئ الشمعة الوحيدة وأقطع الكعكة. لكنَّ الأمر لم ينتهِ عند هذا الحد؛ فقد اضطررت إلى الرقص على لحن "هابي بيرثداي" مع متعهد الحفلة/ ومُعدّ المراسم، على المنصّة التي تعزف عليها الفرقة الموسيقية. استمر الأمر خمس دقائق كأنها الدهر، وفاقمَ من ارتباكي ابتهاج صديقي العارم. وجلست، وما كدت أبدأ بالارتخاء وأستمتع بالأمسية حتى نادى مُعدّ المراسم من أجل الترشُّح لمسابقة الجمال، وأول ما خطر في بالي فعله أنْ أهرع إلى مرحاض السيدات، لكنَّ الصبايا كنَّ يتوجّهن نحو خشبة المسرح بلا تشجيع من أحد، وخشيت أن يفوتني مشهد مثير للاهتمام، واعتقدتُ أني سأنفد بجلدي بالاختباء خلف أخي صديقتي، حيث لا يراني أحد ممن على خشبة المسرح، وكدتُ أنجح؛ فقد كانت هناك خمس فتيات يقفنَ صفاً واحداً أمام الفرقة الموسيقية، وكادت المسابقة تبدأ عندما بدأت صديقتي مع أخويها، تتبعهم بقية العائلة، يحثونني على الانضمام إلى المسابقة. شكّرتهم ورفضت، لكنهم ألحّوا، وانضم الأشخاص الجالسون إلى الطاولات المجاورة

بالتشجيع. وأخيراً تقدّمت صديقتي مني وجرّتني. بقيتُ أقاوم، لكنني أدركت حينئذٍ أنَّ لا شيء غير نوبة غضب سيريحني من المشاركة، فقلت لصديقتي إنني مستعدة للمشاركة إذا اشتركت هي أيضاً. وفهمت كلامي على أنه قبول فقالت إنه ليس في استطاعتها أن تشارك لأنها بدينة، ثم دفعتني نحو الخشبة، ووجدتُ نفسي هناك، عشية عيد ميلادي الثلاثين، بثوبٍ أسود شبه رسمي يسطع بشكل متحفظ وقرط من اللؤلؤ، وسط صف من فتيات في التاسعة عشر من أعمارهن يلبسن التنانير الشديدة القِصَر النابضة بالحياة، والأحذية ذات الكعوب المسمارية، والشعور المصفّفة والأصباغ. كان علينا أن نتبختر حول الخشبة فرادى بينما الفرقة الموسيقية تعزف خلفنا، وحاولت أن أعزّي نفسي بالتفكير في أني أنضم إلى تقليدٍ أنثروبولوجي عريق من المشاركة في طقوس بغيضة ومهينة. وعندما أصدر الحكّام قرارهم كنت أوّل المستبعدات، وطُلب من صاحبات الترتيب الأول والثاني والثالث والرابع والخامس التقدم إلى الأمام (كان ترتيبي السادسة). وبعد استبعاد المزيد منهنّ اختار الحكّام الفائزة، وتمشّت "ملكة الجمال" الجديدة الشقراء وهي تضع تاجها ووشاحها مستعرضةً نفسها، وغادرت المهزومات الخشبة باكيات. وأثناء ركوب مجموعة منا حافلةً مستأجَرة للتوجّه إلى المنزل علّقت صديقتي قائلةً إنَّه لطالما كانت مسابقة الجمال السنوية مسألة حسّاسة، وأفشت لي أنَّ نتيجة المسابقة كانت قد تقّررت مسبقاً، تفادياً للأذى الذي حصل بسبب نتيجة العام السابق.

إنَّ الجاذبية، وسبل إنجازها وبلوغ مساحات لاستعراضها، تبزّ الإجراءات القيّمة الأخرى بين طبقات النخبة في دمشق. أنا لا ألمّح هنا إلى أنَّ نساء الشرق الأوسط مولعات بصورة استثنائية بالتنافس؛ في الواقع، إنَّ تشابه هذه الأجواء مع أجواء بريطانيا إدجوورث وأوستن القرنين الثامن عشر والتاسع عشر يمنعنا من التخصيص. فالعلاقات المتصادمة بين النساء هي جزء من نظام الكبت، والنساء غالباً هن أشرس المنتقدات لأنفسهنّ، وتقيِّد إحداهن الأخرى بمجموعة صارمة من القيم الأخلاقية والمعايير الجماليّة. وكما يلاحظ جورج سيمل، "إنَّ موقف النساء الدفاعي لا يسمح لجدار التقاليد بالانخفاض ولا حتى درجة واحدة".[١٥] وإذا كانت الأنظمة الهرمية وتحويل العلاقات الاجتماعية والظهور الجسدي إلى سلع تحرِّض المرأة ضد المرأة، فإنَّ هذا يصحّ أكثر على أماكن تتميَّز بهيمنة واسعة للذكر، كالشرق الأوسط.

إنَّ المرأة، كحاكمة ومتسابقة، تدير المسابقات التي تشكِّل عالم دمشق الاجتماعي.

إنهنّ يشكِّلن ويشكَّلن وِفق أنماط تنافسية جديدة وأنشطة وقت الفراغ، وما تولّده هذه من أنظمة هرمية اجتماعية وتحافظ عليها. وظهور طبقات اجتماعية جديدة وامتزاج الثروات القديمة مع الجديدة رفع من وتيرة التنافس داخل سوق زواج النخبة، والذي بدوره يزيد من الضغط على المرأة من أجل مزيد الاستعراض الفاضح للجسد، ويحدّد انخراطها في الحياة العامة من أجل المحافظة على رأس مال العفّة. وكما يحدث في كل المنافسات، يكون البعض ناجحاً أكثر من البعض الآخر.

ويكشف فحصٌ لنماذج التنافس وأنماط الاستعراض وممارسات الزواج بين نساء دمشق عن تسويات مزعجة بيت طبقات النخبة القديمة والجديدة. وغالباً ما يثير ناقلو أخبار من مختلف الطبقات والجماعات الطائفية والمناطقيّة مبدءاً داخلياً لوصف ممارسات الزواج بين الدمشقيين، خاصةً دمشقيي النخبة: "الدمشقيون لا يتزوجون من غير الدمشقيات". لكنني لاحظت وجود أمثلة عديدة من دمشقيي النخبة – من النساء غالباً – يتزوجن أثرياء من غير الدمشقيين – غالباً من علويين مرتبطين بنظام الحكم. وإذا حافظت النساء الصغيرات على شرف العائلة ورفعت رمز هيبة العائلة، فليس من المدهش أن تنتج زيجاتهن من رجالٍ منحدرين من فئات أدنى اجتماعياً، ولكن ليس اقتصادياً وسياسياً، صوراً قوية للـ"نحنً". فالزواج، مع انتظام العائلات، والتصريح عن رأس المال الثقافي والاقتصادي الذي يعقبه، ساحة رئيسية للتعريف بالهوية والاختلاط الاجتماعي. وقد برهنتُ على أنَّ الحياة الاجتماعية التي تمارس فيها النخبة تنافسها هي أشدَّ ما يتمُّ الشعور به وتواجه مقاومة مطّردة، وهي أيضاً الساحة التي يتجلّى فيها خاصةً التوتّر بين المُثُل القديمة والوقائع الجديدة.

بيبليوغرافيا

Armbrust, W., 'When the Lights go Down in Cairo: Cinema as Secular Ritual', in *Visual Anthropology*, vol. 10, nos. 2–4, 1998.

Austen, J., *Mansfield Park*, London: Penguin, 1966; original 1814.

Bourdieu, P., 'The Disenchantment of the World', in *Algeria 1960*, Cambridge: Cambridge University Press, 1979.

——*Distinction: A Social Critique of the Judgment of Taste*, London: Routledge & Kegan Paul, 1984.

Dialmy, A., 'Premarital Sexuality in Morocco', in *al-Raida*, vol. 20, no. 99, 2002/3.

Douglas, M., *Purity and Danger*, London: Routledge & Keegan Paul, 1966.

Early, E. A., *Baladi Women of Cairo: Playing with an Egg and a Stone*, Boulder, CO: Lynne Rienner, 1993.

Edgeworth, M., *Castle Rackrent and Ennui*, ed. Marilyn Butler, London: Penguin, 1992; original 1800.

Hoodfar, H., *Between Marriage and the Market: Intimate Politics and Survival in Cairo*, Berkeley: University of California Press, 1997.

Jansen, W., *Women without Men: Gender and Marginality in an Algerian Town*, Leiden: Brill, 1987.

Kabbani, R., 'Global Beauty: Damascus', in *Vogue*, vol. 164, no. 2394, January 1998.

Khair Badawi, M. T., *Le désir amputé; vécu sexuel des femmes libanaises*, Paris: L'Harmattan, 1986.

Lampedusa, Giuseppe di, *The Leopard*, New York: Pantheon Books, 1960.

Lindisfarne-Tapper, Nancy, and Ingham, Bruce, *Languages of Dress in the Middle East*, London: Curzon, 1997.

Makhlouf, C., *Changing Veils: Women and Modernisation in North Yemen*, London: Croom Helm, 1979.

Meneley, A., *Tournaments of Value: Sociability and Hierarchy in a Yemeni Town*, Toronto: University of Toronto Press, 1996.

Ossman, S., *Picturing Casablanca: Portraits of Power in Moroccan City*, Berkeley: University of California Press, 1994.

Rosenfeld, H., 'Non-Hierarchical, Hierarchical and Masked Reciprocity in an Arab Village', in *Anthropological Quarterly*, vol. 47, no. 1, 1974.

Rugh, A., *Within the Circle: Parents and Children in an Arab Village*, New York: Columbia University Press, 1997.

Simmel, G., 'Conflict', in *Conflict and the Web of Group Affiliations*, New York: Free Press of Glencoe, 1955; original 1908.

Thompson, E., 'Sex and Cinema in Damascus: The Gendered Politics of Public Space in a Colonial City', in Hans C. Korsholm Nielsen and Jakob Skovgaard-Petersen, eds, *Middle Eastern Cities 1900–1950: Public Spaces and Public Spheres in Transformation*, Aarhus: Aarhus University Press, 2001.

Watson, H., *Women in the City of the Dead*, London: Hurst & Co, 1992.

الهوامش

1 E. Thompson, 'Sex and Cinema in Damascus: The Gendered Politics of Public Space in a Colonial City', Aarhus, 2001.

2 P. Bourdieu, 'The Disenchantment of the World', in *Algeria 1960*, Cambridge, 1979.

3 Giuseppe di Lampedusa, *The Leopard*, New York, 1960, p. 40.

4 P. Bourdieu, 1979.

٥ انظر Khair Badawi, *Le désir amputé; vécu sexuel des femmes libanaises*, Paris, 1986, and A. Dialmy, 'Premarital Sexuality in Morocco', *al-Raida*, 2002/3, for evidence of this practice in the Middle East.
لم أجد الدليل على هذه الممارسة في الشرق الأوسط.

6 S. Ossman, *Picturing Casablanca: Portraits of Power in Moroccan City*, Berkeley, 1994, pp. 46–7.

7 W. Armbrust, 'When the Lights go Down in Cairo: Cinema as Secular Ritual', in *Visual Anthropology*, 1998, p. 418.

8 J. Austen, *Mansfield Park*, London, 1966, p. 65.

9 Nancy Lindisfarne-Tapper and Bruce Ingham, *Languages of Dress in the Middle East*, London, 1997, p. 32.

١٠ انظر H. Rosenfeld, 'Non-Hierarchical, Hierarchical and Masked Reciprocity in an Arab Village', in *Anthropological Quarterly*, vol. 47, no. 1, 1974; C. Makhlouf, *Changing Veils: Women and Modernisation in North Yemen*, London, 1979; H. Watson, *Women in the City of the Dead*, London, 1992; Early, E. A., *Baladi Women of Cairo: Playing with an Egg and a Stone*, Boulder, CO, 1993; H. Hoodfar, *Between Marriage and the Market: Intimate Politics and Survival in Cairo*, Berkeley, 1997.

11 A. Rugh, *Within the Circle: Parents and Children in an Arab Village*, New York, 1997, pp. 225–6.

12 A. Meneley, *Tournaments of Value: Sociability and Hierarchy in a Yemeni Town*, Toronto, 1996, p. 33.

13 W. Jansen, *Women without Men: Gender and Marginality in an Algerian Town*, Leiden, 1987, p. 10.

14 M. Douglas, *Purity and Danger*, London, 1966.

15 G. Simmel, 'Conflict', New York, 1955, p. 96.

في عين أي مُشاهد؟

الجمال وصورة الجسد والنوازع الجنسية في تونس المعاصرة

إينجل م. فوستر

قصة إلهام

كانت إلهام في العشرين من عمرها عندما تركت مجتمعها القريب من بلدة قفصة لتأتي إلى مدينة تونس وتتابع دراستها في الجامعة. كانت إلهام، اللامعة والحيوية، قد صمّمت على الحصول على شهادتها الجامعية والبدء بمسيرتها المهنية وإنشاء عائلة، كل ذلك قبل بلوغها سن السادسة والعشرين. وحالما وصلت إلى تونس شعرت على الفور بالغربة؛ فقد شعرت أنها قروية، ساذجة، ومعزولة بصورة ما. شعرت أنها مختلفة في مظهرها. كانت قد نشأت وسط ومجتمع تصفه بأنه "تقليدي" في الملبس والشكل. المرأة في عائلتها وفي مجتمعها كانت، أو على الأقلّ هكذا بدا لها، شهوانيّة، سوداء الشعر والعينين. وكانت إلهام تُعتبر جميلة البلدة وكانت دائماً تشعر بأنها متلائمة مع وسطها. ولكن عندما وصلت إلى تونس صُدمت بمدى نحافة المحيطات بها. لم تكن قادرة على شراء الملابس الحديثة الطراز كقريناتها؛ ببساطة لم تكن تبدو محتشمة. واعتقدت أنّ شبان الجامعة لن يهتموا بها بسبب مظهرها.

قررت إلهام أن تسعى إلى تخفيف وزنها بالحماس نفسه الذي تابعت به دراساتها، وبدأت بحرمان نفسها من الطعام في المساء. وبينما كان وزنها ينزل عن هيكلها الضئيل

قرّرت أن تكتفي بوجبة بعد الظهيرة، ومن ثم اكتفت بكميات صغيرة من الطعام. وصبغت شعرها باللون الأشقر وبدأت ترتدي الملابس الحديثة الطراز وتضع المساحيق. ولدى عودتها إلى قفصة بعد انتهاء السنة الأولى من دراستها، صُعقت عائلتها، فقد كانت قد أضحت نحيلة جداً وبدت شديدة الاختلاف. وأبدى أهلها قلقهم؛ كيف يمكنها أن تتزوج رجلاً من قفصة إذا بدت هكذا كالأجنبيات؟ وخلال فصل الصيف رضخت إلهام لضغط أبويها وعادت إلى وزنها السابق، وهي تعلم طوال الوقت بأنها ستستأنف حميتها عندما تعود إلى الجامعة في فصل الخريف.

وهذا ما حصل. وعلى مدى السنوات الخمس التالية لجأت إلهام إلى الحمية والمليّنات وأحياناً إلى تسهيل البطن لبلوغ القامة النحيلة الرشيقة التي اعتقدت أنها المثالية. وصارت مرّات عودتها إلى قفصة تقلّ وأضحت بدل ذلك تقضي عطلتها مع الأقارب في تونس؛ لقد وجدت ببساطة أنّ الضغط الذي تمارسه عليها عائلتها لزيادة وزنها شديد. وشعرت أيضاً بالاضطراب؛ ففي تونس كانت تشعر بالرضا عن شكلها وعن استجابة الشبان لها. وللمرة الأولى في حياتها أصبح لها أصدقاء شبان، وأدركت أنها ما كان يمكن لها أن تحظى بصديق لو أنها استمرت في أن تبدو كامرأة قروية قادمة من قلب الريف. ولكن عندما عادت إلى قريتها الريفية لم تعد تشعر بأنها تنتمي إليها وخشيت ألاّ يرغب أحد في الزواج منها.

بدأ سعي إلهام إلى بلوغ الجسم المثالي يؤثّر على طاقتها وعلى صحتها. صارت تشعر بالتعب وبتشتُّت الذهن وفقدان القدرة على متابعة دراستها بالتكريس نفسه الذي كانت عليه في السابق، وشرحت ذلك بقولها إنها بدّدت الكثير من الوقت في التركيز على مظهرها ومراقبة أكلها بحيث لم تعد تركّز على دراستها. وسقطت مرّتين في امتحان آخر العام، وفي سن السادسة والعشرين كانت لا تزال في السنة النهائية الجامعية.[١]

كما تُظهر قصة إلهام، فإنّ شابات تونس يواجهن عدداً من ضغوط المنافسة فيما يخص الشكل الخارجي. فالمفاهيم "التقليدية" لجمال الأنثى تُقدِّر الشهوانيّة، ونوعية الجسد المصحوب بالصحة، والخصوبة والأمومة. ولكن جزئياً نظراً إلى الشيوع الحديث لصورة الإعلام الغربي، يبدو أنّ الأزياء الحديثة ومفاهيم الجمال تتغيَّر بين شابات المدينة. وقد لوحظ أنّ العديد من الشابات لديهن الرغبة في الحصول على شعر أقلّ كثافةً وبشرة أنعم وأجساد رشيقة كعارضات الأزياء الأوروبيات. وبالنسبة إلى العديد من النساء، إن مفاهيم

الجمال التنافسية هذه لها مضامين هامة فيما يخص احترام الذات والتعبير عن الإحساس الجنسي.

هذا الفصل يبحث في مفاهيم الجمال الداخلي والخارجي بين النساء غير المتزوجات في تونس. وقد بُذل مجهود، بالاعتماد على حقليّ الأنثروبولوجيا الطبيّة والصحة العامة، للدنو من نحو عامين من العمل الميداني الكمّي والكيفيّ الذي أنجزته في إحدى عشر من بين ثلاثة وعشرين محافظة على مدى السنوات الخمس الأخيرة. وبعد فترة قصيرة من إعطاء نظرة عامة للتكوينات التاريخية والمعاصرة للجمال الأنثوي في تونس، سوف أقدِّم نتائج مسح شفويّ منفتح أُجري على مائة من طالبات الجامعة غير المتزوجات. والغرض من ذلك إلْقاء الضوء على الصور المتنافسة للجمال والأثر التي تُخلّفها تلك الضغوط على سلوك طلاب الجامعة في تونس. ولأغراض تنافسية، سأعود بعد ذلك إلى نتائج دراسة أُجريت على عيّنة من ٢٠٠ امرأة غير متزوجة لم يسعينَ أبداً إلى تحصيل الثقافة الجامعية. النساء هنا كنَّ جميعاً يعشن في خمس مناطق من تونس.

تكشف النتائج عن فوراق مناطقيّة مذهلة في مفهوم عناصر الجمال الأنثويّ وصورة الجسد المثالي. ولما كانت مصادر معلوماتي تنحدر من مناطق مختلفة، فغالباً ستمرّ النساء بتوتّرات متنوعة في التوفيق بين الآمال المتضاربة ومصالحتها أثناء مناقشة الصور والهويات التي يتمنّين أن يتبنّينها. وسوف أبيِّن، بالاستنتاجات الختاميّة، بعض التضمينات المحتملة التي تتركها تلك الضغوط على صحة النساء ونوازعهنّ الجنسيّة، خاصةً بين صبايا المدن.

ملاحظة موجزة أو توضيح حول طبيعة الحكايات أو التواريخ الشفوية، التي أمدّتني بالكمّ الهائل من بياناتي، وُضعت هنا بشكلٍ منظّم. ويجب التفريق بين عبارة "حكاية شفوية" و"تاريخ شفوي". الحكاية الشفوية هي مجرّد خطوة واحدة في مسيرة التاريخ الشفوي وتشير خاصةً إلى المادة المسجّلة. في هذه الحالة تُجمَع الحكايات الشفوية عبر مقابلات غير محدَّدة. وينبغي أن نتذكَّر أنّ التاريخ الشفوي هو عملية جارية تتضمَّن تسجيل، ونسخ، وتأويل الحكاية الشفوية. هذه التعريفات أُخذت من غلوك وباتيه[٢]. وفي محاولة للمصالحة بين وقائع الحكاية الشفوية ومتطلبات الكتابة الأكاديمية اخترت أن أقدِّم تواريخ شفوية بالخط المائل. والكتابة بخط مائل تُشير إلى أنَّ هذا تقديم/ وشرح للحكاية الشفوية، وليس بكلمات المرأة الحَرْفيّة كما نطقتها. والمقتطفات المباشرة يُشار

إليها طوال الفصل بالشكل التقليدي.

الجمال وصورة الجسد في الثقافة الشعبية التونسية

لقد رُبطت المفاهيم التقليدية لجمال المرأة وجاذبيتها في تونس، انسجاماً مع كثيرٍ من مناطق الشرق الأوسط وشمال أفريقيا، بالشهوانية[٣]. فالتعبيرات والشعر وكلمات الأغاني الشائعة العامّية تؤكّد على مزايا امتلاء الجسم الأنثوي. والمكونات الثقافية للجمال التي صمدت طويلاً تربط الشكل الممتلئ بالرخاء والخصوبة والأمومة. وعموماً يُعتقد أنَّ هذه القيم راسخة عميقاً. في الواقع، الدراسات الحديثة المكرّسة للوضع الغذائي في تونس ألقت الضوء على الصلة بين الانتشار المتزايد للبدانة والوزن الزائد والقيمة الثقافية الموضوعة على الشهوانية. لقد ازدادت نسبة البدانة بين التونسيات من ٨,٧% في عام ١٩٨٠ إلى ما يقارب ٢٣% في عام ٢٠٠٠[٤].

إنَّ التونسيات معرّضات للبدانة ثلاث مرات أكثر من الذكور. أيضاً يزداد خطر الإصابة بالبدانة وزيادة الوزن حالما تصل الفتاة إلى سن المراهقة. ونساء المدينة والنساء الأقلّ ثقافةً هنّ الأكثر عرضة للبدانة أو لزيادة الوزن من نظيراتهن الريفيات أو المثقفات. وقد بُدئ ببذل جهود هادئة للاهتمام بعواقب البدانة على الصحة العامة في تونس. وعلى الرغم من أنَّ الجهود التي يبذلها المسؤولون عن الصحة العامة فيما يخص البدانة المستشرية وزيادة الوزن ما زالت في بدايتها، فإنَّ الصلة بين مشكلة الصحة العامة المتفاقمة هذه والمفاهيم الثقافية للجمال الأنثوي تمّ الاعتراف بها على نطاق واسع. وكما قال طبيبٌ مقيم ففي تونس، "يبقى الجمال والخصوبة متلازمَين في تونس. وغالباً ما تصبح الفتاة بدينة عندما تصل إلى سن الزواج، لأننا في مجتمعنا نربط بين البدانة والخصوبة من جهة والخصوبة والجمال من جهة أخرى"[٥].

لكنَّ الموضوع الذي لا يُناقَش على نطاق واسع في تونس هو بروز مضامين صحيّة لمكونات الجمال الأنثوي الذي يزداد شيوعاً وهيمنة، جمالٌ مستمدّ من المجتمعات الغربية. وقد ازداد اندماج الصور الغربية عن جمال المرأة المتمحوِر حول مسألة النحافة في وسائل الإعلام، المكتوب والمرئي الفضائي، والسينما وصناعة الأزياء بشكلٍ واسع في تونس على مدى العقدين الأخيرين. وقد أثّرت أنماط الاستهلاك المتغيِّرة في تطوُّر

التسويق المتنامي وصناعة الإعلان التجاري الذي يضع في أولوياته نشر المفاهيم الغربية للجمال وصورة الجسد؛ صور نساء نحيلات، شقراوات الشعر ومُشرقات البشرة. وفي الولايات المتحدة وغرب أوروبا لطالما تمّ الربط بين إضفاء الصبغة التجارية وتخليد هذه الأنماط لصور النحافة باضطراب عادات الأكل وممارسة التمارين الإلزاميّة وبين الكآبة بين النساء. ولكنٍ ما مدى نفوذ هذا المفهوم الغربي عن الجمال الأنثوي في المرأة التونسية؟ كيف تؤثّر المفاهيم المتنافسة للجمال على سلوكيات النساء واحترامهن لأنفسهن؟ وهل المفهوم الذي يزداد انتشاراً للجمال ينطوي على مضامين حول صحة المرأة ونوازعها الجنسية؟

استفتاء طالبات الجامعة

لكي أطرح هذه الأسئلة سوف أتحول الآن إلى الدراسة التي أجريتها مع طالبات جامعة غير متزوجات. في الأعوام ١٩٩٨- ٢٠٠٠ أكملتُ دراسةً حول المعرفة والمواقف والسلوكيات (KAP) على صحة نساء شابات ونوازعهن الجنسية[٦]. وناقشتُ صورة الجسد والجمال، بوصفها إحدى مكونات هذه الدراسة، مع ١٠٠ امرأة يعشن ويدرسن في مدينة تونس الكبرى[٧]. وقد عكست تلك النسوة التنوُّع الاجتماعي - الاقتصادي والجغرافي في نظام الجامعة.

في العموم، تشير نتائج الاستفتاء إلى أنَّ الصور الغربية لجمال الأنثى تشكِّل الطريقة التي ترى بها الصبايا أنفسهن جاذبيتهنّ. وقد أقرَّ تسعٌ وستون في المائة من النساء بأنَّ العامل الأقوى تأثيراً في تحديد الجمال الأنثوي في تونس يأتي من أوروبا أو من الغرب، وتقريباً ربع النساء يعتبرن أنَّ المكونات العربية والغربية للجمال عالية التأثير، وفقط ٩% من النساء اعتبرنَ المكونات العربية أو التونسية للجمال هي الأمثل للمرأة. وكثير من النساء لاحظنَ أنَّ تغيُّراً كبيراً طرأ حديثاً. وكما قالت طالبة تونسية، "بالنسبة إلى أمي، الجميلة هي البدينة. أما الآن فالأمر اختلف. إنني لا أرى في كل يوم إلا عارضات أزياء فرنسيات وإيطاليات وأميركيات، وإذا أردت أن أكون جميلة فأنا في حاجة إلى أن أبدو مثلهن. لقد تغيّرت المعايير"[٨].

عندما سُئلن عن النموذج الأمثل لجسد المرأة، وصفتْ ٧٥% من النساء جسماً نحيلاً

أو "يُشبه جسم عارضة أزياء"، و٤٠% من النساء قلنَ إنَّ الجسم المثالي هو الجسم الشهواني، المرتبط بالمفاهيم التقليدية لجمال المرأة في تونس. ولكن نصف أولئك النسوة، وكلّهن تقريباً من مناطق ريفية في البلد، قلنَ إنَّ هناك في الواقع نمطان من الأجسام المثالية في تونس: الشهواني، والنحيل. وشرحت سميرة، وهي طالبة من نابل:

> في تونس هناك في الواقع مثلان أعليان. الرجال هنا يريدون مصاحبة النساء الشبيهات بعارضات الأزياء، النحيلات والشقراوات والجميلات. لكنَّ الرجال القادمين من بيئتي يريدون الزواج من نساء أضخم حجماً، ممتلئات وريّانات. وأنا أعيش في تونس وأريد أن أكون قادرة على الخروج وقضاء وقت ممتع، ومن الصعب تحقيق ذلك إذا كانت الفتاة بدينة.[٩]

الـ١٥% الباقية من النساء، القادمات بشكل غير متكافئ من مناطق تقع خارج مدينة تونس، اعتبرنَ أنَّ النمط "المتوسط" من الأجساد هو المثالي. وأنا أعي تماماً أنَّ تصنيف الإجابات عن الجسم المثالي له طابع ذاتي، بما أنَّ معاني "نحيل" و"متوسط" أو"شهواني" تختلف باختلاف الأشخاص. وعندما كان الجواب غامضاً أو يمكن تأويله بطرق شتى، كنت أطرح أسئلةً أخرى للتوضيح. مثلاً، كنت أسأل طالبةً أن تسمّي لي امرأةً تجسّد المثل الأعلى (كانت كلوديا شيفر هي أكثر مَنْ تمّ اختياره) أو أطلب وصفاً لها. وعندما كانت الطالبة تجيب بـ"إنها تمتلك جسماً أوروبياً" كنت أُبيّن أنَّ النساء الأوروبيات لهنَّ أنماط متنوعة من الأجساد، وأطلب إعطاء وصف أو مثل. والنساء غالباً ما كنَّ يستعينَّ بأجسادهن الخاصة لكي تُبيّن الواحدة منهن أنها "مثل جسمي" أو "مثل جسمك". وفي هذه الحالات كنت دائماً أطلب المزيد من التوضيح.

وكما تبيَّنَ من تقرير سميرة، فإنَّ الجمال وصورة الجسد متضافران مع العلاقات والتعبيرات الجنسية. وهذه الفكرة ظهرت على الدوام خلال نقاشات المجموعة المُركّزة. ومع حلول منتصف تسعينيّات القرن الماضي أصبح متوسط عمر المرأة عند الزواج الأول في تونس هو ٢٦،٤ عاماً، وبالتالي فإنَّ المرأة تقضي فترة أطول من حياتها الجنسية ومن فترة خصوبتها غير متزوجة[١٠]. لقد تغيَّرت أنماط مرافقة الجنس الآخر والسلوك الجنسي على مدى العقدين الأخيرين، وقد وثّقت الدراسات الأخيرة نشاطاً جنسياً متزايداً قبل الزواج بين النساء غير المتزوجات في تونس[١١]. والعديد من

طالبات الجامعة يشعرن بأنَّ الخروج مع الشبان والنشاط الجنسي فَرَضا ضغوطاً جديدة فيما يخصّ الجاذبية. وقد علّقت امرأة من المنطقة الوسطى من القيروان:

في الماضي كانت المرأة مرغوبة لرقّتها ونَسَبِها وذكائها. وأن تكوني فتاة كبيرة المقام يعني أنك من عائلة مرتاحة مادياً، وأنَّ في استطاعتك أن تنجبي أطفالاً. كان ذلك يعني أنك جميلة. الآن الرجال ينجذبون إلى المرأة الأوروبيّة وما يوحيه لهم هذا من ممارسات جنسية. ولكي تكون المرأة جذّابة، أو يكون لها صاحب، يجب أن تبدو هكذا.

إنَّ العديد من طالبات الجامعة يشعرن بأنهن لكي يكنَّ "صالحات للخروج مع الشبان" يجب أن يُجسّدنَ المثل العليا الغربية في الجمال. وعندما سُئلنَ إن كان امتلاء جسم الطالبة يشكّل لها مشكلة، أجابت ٧٨% منهنّ بنعم مُشدَّدة. والطالبات اللاتي أجبنَ عن الأسئلة كنَّ دائماً يؤكّدنَ أنَّ بدانة المرأة تمثِّل عقبة في علاقتها مع الشبّان وفي الرقص وفي قدرتها على ارتداء ملابس حديثة الطراز. وأكّدت النساء أيضاً أنَّ الفتيات الأضخم حجماً غير راضيات عن أنفسهنّ. وكما قالت إحدى الطالبات من تونس:

كيف يمكن لفتاة أن ترضى عن نفسها إذا كانت بدينة؟ انظري حولك. الفتيات البدينات وحيدات، والرجال لا يرغبون في مصاحبتهن، والفتيات يشعرنَ بالشفقة عليهن. فإذا كانت البدينة مرحة أو ذكية فقد تنجح اجتماعياً، ولكن، في العموم، الأمر صعب جداً عليها.[١٢]

النساء الاثنتان والعشرون اللواتي أكّدنَ أنَّ كون المرأة شهيّة ليس مشكلة ينتمين إلى مناطق مختلفة من خارج مدينة تونس الكبرى. ونصفهنّ شرحنَ قائلات: لأنَّ مجتمعاتهن يقدّرنَ الأجساد الضخمة، فإنَّ الطالبات الشهيّات يتمكّنَ من العثور على أزواج ويكنَّ راضيات عن أنفسهنّ. وقد عبّرت ريما، وهي طالبة من المنطقة الجنوبية من تطوان، عن هذا أبلغ تعبير:

أنا من الجنوب. والمرأة في الجنوب تريد أن تكون أضخم حجماً من المرأة في مدينة تونس، وهذا طبيعيّ بالنسبة إلينا، وهو معيار الجمال. المرأة الأوروبيّة جميلة أيضاً، ومن الطبيعي بالنسبة إلى الأوروبيات أن

> يكنَّ نحيلات وشقراوات ومتبرجات، لكنه ليس طبيعياً بالنسبة إلينا. نحن أجنبيات. ومن الصعب الذهاب إلى مدينة تونس حيث الفتيات يتشبّهن بعارضات الأزياء الأوروبيات. لماذا لا نظهر كما نحن؟ لا أعتقد أنَّ كون المرأة سمينة هو مشكلة. حسن، إذا كانت بدينة هذه مشكلة، ولكن إذا كان لها نهدان كبيران ومؤخّرة ضخمة وذراعان ثخينان، فلن تكون حياتها صعبة في بلدتها؛ سوف تُعتبر جميلة ولن تواجه أي مشكلة في الزواج، وسيكون والداها شديدَيّ الفخر بها. ولكنَّها ستواجه الصعوبة في مدينة تونس. هنا تمارس عليك الكثير من الضغوط لتكوني نحيلة.[١٣]

يبدو أنَّ الضغوط الممارسَة على المرأة لتكون نحيلة متعددة الأوجه، ولا شك في أنَّ مفاهيم المرأة عمّا يفضّله الرجل (وهو شيء لم أقم وحدي بتفحّصه) تلعب دوراً هاماً في تشكيل الجمال الأنثوي المثالي. ولكن صورة الجسد تتأثّر أيضاً بمفاهيم النساء الخاصة عن أنفسهن وكل منهنّ عن الأخرى، وعن استقلالية العلاقات، ومصاحبة الرجال والزواج. وناقش عددٌ من النساء، خاصةً نساء مدينة تونس، كيف تعكس "النحافة" النجاح والذكاء والحِرفانيّة. كثير من النساء يتكلّمن بصراحة عن كيف أثَّر مظهرهنّ على ثقتهن بأنفسهنّ واحترامهنّ لأنفسهنّ وعكس شكلاً من "التنافس" بين النساء. وكما قالت امرأة من تونس:

> تسألينني عن نموذج الجسم المثالي في تونس؟ إنه مثل جسمي. أنا فخورة بشكلي. بعض صديقاتي يشعرنَ بالغيرة لأني راضية عن نفسي. إنَّ شكلي طبيعي. لكني راضية عن نفسي وأحبّ نظرات صديقاتي إليّ.[١٤]

في مقابل ما ذُكر أعلاه، عبّرت العديد من النساء اللواتي لا يعتبرن أنفسهنّ متطابقات مع صورة الجسد المثالية هذه عن مشاعر الإحباط والقلق والكآبة. طبعاً ليس هناك تعريف متماسك لمعنى "سمينة" أو مثيرة للشهوة. ولم أكن في وضع يخوّلني سريرياً أن أخمّن مؤشّر كتلة الجسم (BMI) أو وزن المرأة التي تشارك في هذه الدراسة، ولكن كان من المذهل بالنسبة إليّ أنَّ الغالبية العظمى من النساء اللواتي عبّرن عن مشاعر الكآبة، ووصفنَ أنفسهن بالسمينات و/أو وصفنَ استراتيجياتهنّ لخسارة الوزن، بَدَوْنَ لي أنّهنّ يقعنَ في خانة صاحبات الوزن الصحيّ. وشرحت امرأةٌ تبدو عليها الصحة من المنطقة الوسطى من الكيف:

> أكره النظر في المرآة. إنني أنظر إلى صديقاتي فأراهنّ جميعاً نحيلات. أتمنّى لو أكون مثل تلك الفتيات الراضيات عن مظهرهنّ، لكني لا أستطيع. لقد حاولت أن أخسر وزناً عبر الحمية، لكنَّ المحاولة لم تنجح معي، مهما فعلت. إنني أكره الخروج مع صديقاتي لأني أشعر بالخجل من مظهري.[١٥]

وقد سمعت عن نساء كثيرات عملنَ بدأب لاكتساب جسم نحيل يعكس هذه الصورة المتغيِّرة للجمال الأنثويّ المثالي. ويبدو أنَّ الرغبة في الحصول على جسم شبيه بجسم عارضة أزياء يترك أثره على صحة الصبايا، كما تكشف قصة ناديا:

قصة ناديا

ناديا طالبة في الخامسة والعشرين تدرس في مدينة تونس. بعد أن باشرت دراساتها بدأت تشعر بضغوط جديدة بخصوص مظهرها. ولما كانت ناديا ممشوقة القامة فقد قرّرت أنها في حاجة إلى فقدان بعضٍ من وزنها لكي تصبح أكثر جاذبيةً وتتمكّن من ارتداء المزيد من الأزياء الحديثة. في أول الأمر اتّبعت الحمية، لاغيةً المعجّنات والكُسكس من وجباتها. ولمّا لم تكن النتائج مُرضية بقدرٍ كافٍ، قامت بمناقشة الاستراتيجيات مع صديقاتها. أحد أساليب الحمية تضمَّن تناول فقط الماء ثلاثة أيام في الأسبوع، لكنَّ ناديا شعرت بالتعب وقرّرت أن تجرّب شيئاً آخر. نصحتها صديقاتها بتناول المُليّنات، ولكنها بعد فترة سبّبت لها تقلّصات في المعدة وقرّرت بشكلٍ قاطع أن تكفّ عن تناولها. وأخيراً نصحتها صديقة لها بالتدخين لكي تكبح جماح شهيتها، ولم تكن ناديا قد دخّنت قبل ذلك، لكنها في سن الـ٢٣ قرّرت أن تجرّبه. وبعد مضيّ عامين كانت ناديا لا تزال تدخّن واقتنعتْ بأنها إذا أقلعت عنه سيزيد وزنها من جديد.[١٦]

لسوء الحظ، إنَّ تجربة ناديا ليست فريدة من نوعها. وعندما سُئلتْ المجيبات عن الاستراتيجيات أو الأساليب التي اتّبعتها الصبايا بنشاط لفقدان الوزن، وصفنَ عدداً من الخيارات المختلفة. وكل المشتركات في الاستفتاء تقريباً قدّمن الحمية كأسلوب شائع لخسارة الوزن. ولكن عندما دخلن أكثر في تفاصيل مكونات الحمية وصفَ أكثر من ثلث الطالبات السلوكيات التي تقع في تصنيف الأكل المضرّ، بما فيها الصيام العادي، و"بدعة"

أنظمة الحمية وإلغاء الوجبات. وقد وصفت ١٠٪ من الطالبات سلوكيات الحمية، كتطهير المعدة الروتيني، بأنها تتوافق مع المعيار السريري لعادات الأكل المضطربة، و١٠٪ من النساء ناقشن استخدام المليّنات وأدوية أخرى من أجل خسارة الوزن، و٩٪ من النساء، اللواتي غالباً كنَّ من تونس، قدّمنَ التدخين كأسلوب لتخفيف الوزن. ونقاشاتي مع النساء عن تجاربهنّ الشخصية مع الحمية وخسارة الوزن أكّدت على اضطراب في نظام الأكل، والأكل بلا انتظام، وتمَّ استخدام الملّينات واللجوء إلى التدخين.

من الواضح أنَّ طالبات الجامعة في تونس تأثّرنَ بعمق باستعراض المثل الأعلى لصورة الجسد التي تميِّز المكوّنات الغربية للجمال الأنثوي. والضغوط المعقّدة التي تتعرض لها تلك النسوة من أجل تحقيق النحافة لها آثار على تصوّرات المرأة لنفسها، ولعلاقاتها الجنسية، وعلاقاتها مع عائلتها ومجتمعها وصحّتها.

مفاهيم أرحب عن الجمال المثالي:
استفتاء حول النساء غير المثقفات جامعياً

حتى الآن ركّزتُ حصراً على وضع مفاهيم للجمال ولصورة الجسد داخل مجتمع طالبات الجامعة، والآن سأتحول قليلاً إلى دراسةٍ أوسع للخروج بنتائج أرحب. في عام ٢٠٠٠ أكملتُ الدراسة نفسها حول صحة الصبايا ونوازعهن الجنسية على عيّنة من ١٠٠ امرأة غير متزوجة وليس لديهن أي تحصيل جامعي، والمُجيبات عن الأسئلة كنَّ جميعاً من مدينة تونس الكبرى. وتبعَ ذلك عيّنة من ١٣٥ (أيضاً من غير المتزوجات ومن دون أي تحصيل جامعي) من مجتمعات في مناطق صفاقس وبجّا وسيليانا وسيدي بوزيد. وكشفت النتائج عموماً عن بعض المكتشفات المثيرة للاهتمام وغير المتناسقة ظاهرياً. فمثلاً، لم تلعب الخلفية الثقافية أي دور هامّ في تحديد أو تشكيل مفاهيم النساء، فاللواتي حظين بامتياز تحصيل التعليم الجامعي واللواتي لم يحظين به أظهرنَ المواقف والأشياء المفضّلة نفسها.

إنَّ غالبية النساء في دراسة تونس بيَّنتْ أنَّ الصور الغربية هي الأشدّ تأثيراً في تحديد الجمال الأنثوي، وأنَّ الجسم النحيل، الشبيه بجسم عارضة الأزياء، هو الأمثل، وقلنَ إنَّ ثقل الوزن بالنسبة إلى المرأة هو مشكلة. وأيضاً، انسجاماً من العيّنة المثقّفة جامعياً، غالباً ما أتت النسوة على ذِكر ثنائيّة مصاحبة الشبان/الزواج، وطابقنَ الاستراتيجيات

الفعّالة لخسارة الوزن بين بعضهن البعض ومع قريناتهنّ. ولكنَّ عدداً قليلاً من العيّنة التي لم تُحصّل ثقافة جامعية وصفت استراتيجيات خسارة الوزن المعروف بأنها غير صحية.

بالنسبة إلى المناطق الأخرى يبدو أنَّ أثر الصور الغربية على مفاهيم النساء عن الجمال كان أقلّ كثيراً. والدراسات التي أُجريتْ في سيليانا وصفاقس وسيدي بوزيد وجدتْ أنَّ غالبية النساء رأينَ أنَّ المكونات العربية للجمال هي الأشد تأثيراً (٥٧% ، ٧١% و٩٣%، على التوالي). في بجّا وصفاقس قالت غالبية المشتركات إنَّ "الجسم المعتدل" هو النموذج الأمثل للجسم (٧٧% و٩٤%)، وفي سيليانا قالت غالبية النساء إنَّ "المتوسط" أو "الشهيّ" هو النموذج الأمثل (٧٦%)، وفي سيدي بوزيد كان الجسم الأمثل هو "الشهيّ" برأي ٨٠% من المشاركات. في بجّا وصفاقس قالت بعض النساء إنَّ الحمية تُستعمل كوسيلة لتخفيف الوزن، ولم تصف أي امرأة أي وسائل غير صحيّة من أكل فوضوي واللجوء إلى المليّنات والتدخين. وفي سيليانا وسيدي بوزيد، المحافظتين اللتين تُقدِّر فيها الشهوانية وليس النحافة، قالت غالبية النساء إنَّ الوزن الزائد، في الواقع، لا يشكّل مشكلة، ولم تنصح غير المتزوجات بل في الحقيقة أي امرأة باتّباع وسائل فعّالة لإنقاص الوزن. بل إنَّ عدداً من النساء ناقشن كيف أنّهن وصديقاتهنّ كنَّ يحاولن بحيوية لاكتساب وزن. وفي العموم يمكنُ بسهولة استخلاص اكتشاف تصنيفي غير قابل للنقاش من نتائجنا: النساء غير المتزوجات وبلا ثقافة جامعية يمكن بسهولة أن يتأثّرن بالمكوّنات العربية للجمال. إنهنّ لسن مشتركات بالسلوكيات نفسها التي تمارسها نظيراتهن المقيمات في تونس المدينة. وبعبارة أخرى، إنَّ عين الناظر تختلف باختلاف المنطقة.

على الرغم من الاعتماد على العيّنات ومحدودية القرائن في الدراسة برز عدد من المكتشفات والنماذج المذهلة، بظواهرها المرئية وبنتائجها. أولاً، من الجليّ أنَّ الصور الغربية للجمال الأنثوي تصبح قوة ضاربة في تونس. وزيادةً على ذلك، هذه المدركات الوليدة للجمال ولصور الجسد يبدو أنها ترتبط بقوة بمفاهيم تقول إنَّ الصور الغربية للجمال الأنثوي تصبح دلائل قوية على احترام الذات، والتمتع بأهلية مرافقة الشبان والزواج، وعلى التطابق العائلي والمجتمعي، والنوازع الجنسية. والدراسة الأوسع تكشف عن أنَّ نساء المدن الصغيرات، خاصةً اللواتي يُقمن في مدينة تونس، يشعرنَ بضغطٍ شديد لتحقيق نمط نحيل، ممشوق، من الأجسام المرتبط بالصور الغربية للجمال. وعلى الرغم من أنَّ هذه أوضح بين طالبات الجامعة، إلا أنَّ نساء المدينة الصغيرات

بدأنَ يستخدمن بنشاط عدداً من الأساليب للحصول على صورة الجسم المثالي. ويبدو بجلاء من الدراسة التي أُجريت مع طالبات الجامعة أنَّ عدداً من تلك الأساليب، بما فيها الأكل الفوضوي واللجوء إلى المليّنات والتدخين، لها نتائج عميقة الأثر على صحة النساء الشابات الاجتماعية والنفسية والجسدية.

إنني أؤكّد على أنَّ هذه قضية صحيّة ناشئة في تونس، لكنَّ اهتماماً حديثاً بنساء المدينة تمركز حصراً على البدانة (وإن كان على نطاقٍ ضيّق). والوضع الغذائي للبالغات وزيادة الوزن والبدانة قضايا ذات أهمية قصوى في تونس المعاصرة، ولكنَّ أيضاً يجب وضع الاحتياجات الصحية للنساء الصغيرات في عين الاعتبار. ولا نستطيع أن نبدأ بفهم العلاقة المعقّدة والحسّاسة بين صورة الجسد والحياة الاجتماعية للنساء الصغيرات والوقائع إلا بتقييم مفاهيم النساء الصغيرات حول أجسادهن وسلوكياتهن. ولا نستطيع البدء بتلبية حاجات النساء الصغيرات الصحية إلا بعد إنجاز ذلك التقييم.

بيبليوغرافيا

Foster, A., 'Young Women's Sexuality: The Health Consequences of Misinformation among University Students', in D. L. Bowen and E. Early, eds, *Everyday Life in the Muslim Middle East*, Bloomington: Indiana University Press, 2002.

Gluck, S., and Patai, D., eds, *Women's Words: The Feminist Practice of Oral History*, New York: Routledge, 1991.

Inhorn, M., *Quest for Conception: Gender, Infertility, and Egyptian Medical Traditions*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1994.

Mokhtar, N., Elati, J., Chabir, R., Bour,. A., Elkari, K., Scholossman, N., Caballero, B., and Aguenaou, H., 'Diet, Culture and Obesity in Northern Africa', *Journal of Nutrition*, vol. 131, no. 3, 2001.

ONFP, *La santé de la mère et de l'enfant*, Tunis: Ministère de la Santé Publique, 1996.

Sherif-Trask, B., 'Egypt', in B. Sherif-Trask, ed., *Women's Issues Worldwide: The Middle East and North Africa*, Westport, CT: Greenwood Press, 2003.

الهوامش

١ كل الأسماء المُستخدَمة في الأطروحة مُزيّفة. مقابلة، تونس، تشرين الأول/أكتوبر ١٩٩٩.

2 S. Gluck and D. Patai, *Women's Words: The Feminist Practice of Oral History*, New York, 1991.

٣ من أجل مناقشة المكوّنات "التقليدية" أو "التاريخية" لجمال الأنثى في الشرق الأوسط، انظر M. Inhorn, *Quest for Conception: Gender, Infertility, and Egyptian Medical Traditions*, Philadelphia, 1994, and B. Sherif-Trask, 'Egypt', in B. Sherif-Trask, ed., *Women's Issues Worldwide: The Middle East and North Africa*, Westport, CT, 2003

4 N. Mokhtar et al., 'Diet, Culture and Obesity in Northern Africa', *Journal of Nutrition*, vol. 131, no. 3, 2001.

٥ مقابلة، تونس، حزيران/يونيو ٢٠٠٣.

٦ بالإضافة إلى الاستفتاء الرسمي، أدرتُ أيضاً مجموعات مركّزة رسمية وغير رسمية مع أكثر من ٢٥٠ طالبة جامعة. وعلى امتداد هذا الفصل سأدنو من وجهات نظر وآراء وتجارب أدلتْ بها النساء خلال هذه المقابلات.

٧ مدينة تونس الكبرى في هذا السياق تُشير إلى محافظات تونس وأريانا وابن عروس.

٨ مقابلة، تونس، ٢٠ تشرين الأول/أكتوبر ١٩٩٩.

٩ مقابلة، تونس، ٢٦ تشرين الأول/أكتوبر ١٩٩٩.

١٠ أونيف، **صحة الأم والطفل**، تونس، ١٩٩٦، ص١٧٥.

11 A. Foster, 'Young Women's Sexuality: The Health Consequences of Misinformation among University Students', in D. L. Bowen and E. Early, eds, *Everyday Life in the Muslim Middle East*, Bloomington 2002.

١٢ مقابلة، تونس، ١٩ تشرين الأول/أكتوبر ١٩٩٩.

١٣ مقابلة، تونس، ١ أيار/مايو ١٩٩٩.

١٤ مقابلة، تونس، ٨ تشرين الأول/أكتوبر ١٩٩.

١٥ مقابلة، تونس، ٢٧ تشرين الأول/أكتوبر ١٩٩٩.

١٦ مقابلة، تونس، تشرين الأول/أكتوبر ١٩٩٩.

كسر الصمت

ما هو حقاً رأي طلاب AUB في الجنس؟

روزان سعد خلف

عندما أبلغت طلابي في حصص الكتابة الخلاّقة أنَّ عدداً من حلقاتنا الدراسية سوف تركِّز على موضوع الجنس، كان رد الفعل الأوّلي هو الصمت تَبِعَه عدم تصديق مطلق، وهتف أحد الطلاب الذكور المتحمسين مندهشاً: "واو! هذا بالضبط ما يحلم به أي شاب ولا يستطيع الكلام عنه صراحةً". ثم وقعت حادثة مسلّية عندما حاولت طالبتان مفعمتان بالحيوية أن تتكلما في الوقت نفسه لكنهما لم تنجحا إلا في إخراج أصوات غريبة، خافتة. ولسوء الحظ فإنَّ الضحك والهياج اللذين تبعا ذلك جعلا من المستحيل عليّ أن أنقذهما من ذلك الوضع المحرج. وفي وقتٍ لاحق من عصر ذلك اليوم، ووسط هدوء غرفة مكتبي، أسقطت ليلى النقاب الأبيض الذي كان يغطي فمها، بينما عدّلت سَمَر من وضع حلقات لسانها. وبينما هما منهمكتان في حديث واضح تعجّبتُ كيف أنَّ طالبتين، واحدة تقليدية والأخرى مغرقة في التمدُّن، حاولتا بكل حماسة أن تعبّرا عن آرائهما ولم تُعقهما إلا الفروق المتضادة في الملابس والزينة وأسكتتهما.

والمفارقة كانت أنهما "شوَّهتا" وأعاقتهما عن الكلام القيَم نفسها التي التزمتا بها. وقد لخّصتا أيضاً، بوضوح تام، الآمال وأسلوبَيّ الحياة المتضادة في المعايير التي تستمر في استقطاب قطاعات معيَّنة من المجتمع اللبناني. وكونهما تسعيان لتحصيل ثقافة ليبرالية "أميركية" واحدة وأنهما بالمصادفة في حلقة الكتابة الإبداعية نفسها زاد من غرابة

الوضع. الطالبة التي يبدو عليها الخوف والمحجّبة بتحفُّظ، جنباً إلى جنب مع صديقتها المتحرّرة وغير الهيّابة، التي تتباهى باستعراض الحلقات على لسانها وعلى أجزاء أخرى من جسمها الذي يكاد لا يغطيه شيء بوصفها "رموزاً للشرف" وجريئة، تمثّل النمط المتطرِّف للتكيُّف الذي يظهر في كل مكان من العالم العربي.

على الرغم مما يبدو من جو مدبَّر مسبقاً يهيمن على قاعة درسٍ مكرّسة للكتابة الإبداعية، إلا أنها تقدِّم فرصةً نادرةً بصيرة لاستكشاف قضايا حسّاسة تتصل بالنوازع الجنسية، وتسمح لفهم أفضل لكيفية عمل مجموعة من الطالبات الذكيات لصياغة أيديولوجيا جنسية منسجمة وذات معنى. ولكن التعامل نقدياً مع تجربة الكاتب الخاصة من أجل نقلها إلى قاعة الدرس بطريقة تسمح بالتعامل بفائدة أكبر مع التجربة يمكن أن يشكّل تحدياً هائلاً[١]. وفي دراستي أصبحت المهمة مرعبة أكثر لأنَّ موضوع الجنس يتطلَّب المغامرة بولوج منطقة حسّاسة، وغالباً محرّمة. ولكي يبرعن في سرد الحكايات الجنسية كان على الطالبات أن يلجنَ منطقة مجهولة وأن يوسّعن اللغة إلى ما بعد التواصل الحيادي من أجل التعبير عن الأفكار وشغل مساحات لا تُكتشف عادة في قاعة الدرس. والتنقيب في عوالم عالية الخصوصية من التجربة غالباً ما احتاج استخدامَ لغة واضحة جنسياً تُخاطر بتخطّي منطقة الراحة لبعض الطالبات واختبار عتبة الاحتمال. أحياناً كنّا نواجه حتى "فراغاً لغوياً"، ظاهرياً لأنَّ الطالبات لم يكنَّ قد ابتكرن طريقة مريحة أو مناسبة للتعبير عن آرائهنّ، ولا عثرنَ على لغة مقبولة لاستخدامها داخل نطاق قاعة الدرس. مبدئياً، كان صعباً قليلاً إيجاد صلة طبيعية بما أنَّه كان ينبغي مناقشة اللغة بعناية. لحسن الحظ سرعان ما تغلّبت الطالبات على العوائق وأسعدني أنَّ الحكايات المذهلة بدأت تخرج من الخزائن. ولحسن الحظ تجاوز سيل الحكايات الولاءات المحلية والفئوية ليتّخذ أهمية أوسع.

وليس مفاجئاً أنَّ الاستفتاء الذي أجريته في المراحل الأولى من هذه الدراسة الاختبارية (انظر الملحق) كشف عن أنَّ غالبية الطلاب متعدّدو اللغات، متعدّدو الثقافات، ونشطون جداً ومتنوعون. والعديد منهم كانوا متجاوزين للحواجز جرّاء إقامتهم، مع عائلاتهم، في عددٍ من البلدان هرباً من الممارسات الوحشية خلال الحرب الأهلية اللبنانية التي اجتاحت البلدَ طوال ما يقارب العقدين من الزمن. واليوم يكافح الطلاب للمصالحة بين الحكايات اللبنانية الرومانسية التي تنطوي على الحنين إلى الوطن التي حكاها لهم آباؤهم ووقائع

مجتمع ما بعد الحرب. وما شهدوه بدل ذلك كان بلداً مهملاً يسكنه سياسيون يخدمون مصالحهم وحكومة ضعيفة تبقى، لأسبابٍ متعددة، عاجزة عن معالجة أيٍّ من القضايا والتوترات الأساسية التي حرّضت أصلاً على نشوب الحرب. ويمكن التنبُّؤ مسبقاً بأنَّ ما تبقّى من تفاؤل وتصميم عند الطلاب سرعان ما استُنزف بظهور عدد لا يحصى من العوائق اليومية التي يواجهونها. فإذا لم يحالفهم الحظ السعيد بالانضمام إلى تجارة العائلة، فإنَّ الوظائف المعقولة تبقى شحيحة، والرواتب منخفضة، والمستقبل يلفّه الغموض، والفضل في ذلك يعود إلى الاضطراب السياسي المناطقيّ. في ظل هذا الوضع الرهيب لا عَجَب أن ينجذب الطلاب إلى ثقافة المستهلك المتفشّية والحلول السريعة التي وفدت ولا رادّ لها عبر زخرفات العولمة. والمجتمع اللبناني ما بعد الحرب غرس رغبةً لا ترتوي للتعويض عمّا ضاع من وقت. هذا التوق الشديد إلى "الحياة الطيّبة"، للاستمتاع باللحظة وعدم النظر إلى الوراء، هو محاولة يائسة لمحو كل أثر للماضي العنيف. وكما علّق طالب نافذ البصيرة، "يبدو أنَّ الحرب والعنف دائماً قريبَين". وعندما يتّضح أنَّ أوقات السلم ليست أكثر من فترات قصيرة، من السهل فهم السلوك الذي يصدر عن طلابي.

إنَّ إيجاد مساحة يمكن فيها مناقشة قضايا الجنس بصراحة، وتبادل الآراء حولها والكتابة عنها بحرية، قدّم للطلاب فرصةً للجهر بآرائهم حول النوازع الجنسية. وبالغوص داخل مثل تلك المناطق، التي تبدو خاصة من الاستقلال الذاتي، اكتسبوا حساً رحباً من القدرة على التحكّم والقوة. ونتيجةً لذلك بدأ الطلاب يتلبّسون بعضاً من الصفات المقوّية من "الجو العام" و/أو "المساحات الثالثة" المُصغّرة[٢].

وذلك لم يكن ذلك ممكناً إلا لأنَّ "منطقة تواصلنا" بقيت محميّة ضد تهديد الفضول الخارجي بـ"شبكة أمان" جوِّ قاعة الدرس حيث عمل تبادل الانتقادات حول الاختلاف بشكلٍ رئيسيّ على توسيع مساحة الوعي. وقوة الحوار والكتابة الشخصية المحوّلة كانت جليّة منذ البداية عندما عبَّر الطلاب باستمرار عن رغبتهم في أن يكونوا عوامل تغيير فيما يخص المسائل الجنسية. لكنهم كانوا واعين بشدّة أنَّ قبول التنوُّع في "مساحتنا الثالثة" المخصّصة هو صرخة بعيدة صادرة عن بيئتهم الحقيقية المعاشة. هنا لا يوجد ادّعاء لأنه ليس هناك من يحكم عليهم بأي شكل، ومهما كان تنوُّع ممارساتهم أو مواقفهم فهي مقبولة في مساحتنا المشتركة وتبقى المعلومات، ولعلَّ هذا أهم، تحت سيطرتهم التامة. والقدرة على خلق النص الإبداعي في ظل شبكة الأمان عملت على زيادة الوعي وإعلائه،

من أجل زعزعة أساليب الرؤية الجامدة والمقولبة والثابتة وتحويلها. وفي النهاية، يضفي قبول الاختلاف شكلاً جديداً وذا معنى على آرائهم الأولى حول النوازع الجنسية التي تتطوّر لتغدو إحساساً، حقيقياً أو وهمياً، بالقوة والسيطرة. وعلى الرغم من مشاعر القلق المتغيِّرة وتعقيدات لبنان ما بعد الحرب، شعر الطلاب حينئذٍ بأنهم يتمتعون بالقوة داخل ذلك الجو الخاص.

ست فئات للموضوع

سعياً وراء الوضوح قسّمتُ الأفكار البارزة التي يتكرّر ظهورها في "الحكايات الجنسية" وحوار الطلاب إلى ستة فئات أو عناوين للمواضيع، أعطيتُ كلاً منها عنواناً: الانفصال: ثنائيّة الأب/الابن، الكتابة على الهوامش، الهوية الجنسية وسط التيار، الفضائحي: الاستعراض الفاضح، لغة الجنس الذكرية/ الأنثوية، وحرية الاختيار والتخيُّل. ومن الضروري تذكُّر أنّ أياً من المواضيع ليس مقصوراً عليهم: فكلها حتماً تحتوي مادة متراكبة، ربما لأنَّ الأفكار الجنسية غالباً ما تتداخل، خاصةً في الحديث. والصفحات التالية تحتوي تحليلاً مقتضباً لكل تجمُّع موضوعي مع مقتطفات مأخوذة من حكايات الطلاب في محاولةٍ للتعرُّف إلى أصواتهم والكشف عن أفكارهم ومشاعرهم الحميمة فيما يخص قضايا النوازع الجنسية.

الانفصال: ثنائيّة الأب / الابن

الخلافات التي نشأت بين طلاب AUB وآبائهم حول النوازع الجنسية لها علاقة بالآراء المتباعدة، والصراع بين أيديولوجيتين جنسيتين متناقضتَين. فالطلاب، من ناحية، يرون في الجنس شكلاً إيجابياً من أشكال تحقيق الذات وفرصةً للتجريب المفتوح، وهكذا يُمنح التعبير الجنسي شرعية في كل العلاقات التي تتم برضا متبادل فيما يتعلّق بالارتباطات الرومانسية أو الطويلة الأمد. والآباء، من ناحية أخرى، يشددون على المخاطر الكامنة في العلاقات الجنسية الحرة خارج الحدود الآمنة للحب والزواج. وقالوا إنَّ العلاقات الجسدية الحميمة يجب أن تلعب دور المقدمة لعلاقات تدوم. وبالتالي ليس مفاجئاً أنَّ

الاختلافات حول النوازع الجنسية بين الجيلين تبلورت إلى أعلى مستوى، وكل مجموعة تنسب معنىً وهدفاً على آرائها الخاصة بالدنو من مجموعة مختلفة تماماً من القيَم. هذا التحديد القوي والمتفاعل للمواقع يفسّر التقسيمات الحادّة بين الجيلين.

الظهور المتكرِّر لموضوع ثنائيّة الأب/الابن يمثّل صراعاً مستمراً على دور النوازع الجنسية في الحياة اليومية. ولأنَّ القصص حُكيت بأكملها من وجهات نظر الطلاب الأخلاقيّة، فإنها تنتقد مواقعهم الراسخة في أثناء مواجهتهم وتفاعلهم ضد قيم آبائهم المحافظة، وكل منهم يرفض بقوة القيم الجنسية للآخر.

> إنَّ أبويّ محدودا الأفق. إنهما لا يفكّران إلا كما تعوّدا أن يفكّرا. لقد مرّا بتجربة الستينيّات والسبعينيّات دون أن يعرفا الثورة الجنسية، ولذلك بالنسبة إليهما النشاط الجنسي أمرٌ سيئ، وتعاطي المخدرات أمرٌ سيئ، والميول الجنسية المزدوجة والمثليون جنسياً لا وجود لهم. (فادي)

إنّ وعي الطلاب بمواقف الآباء أمرٌ أساسيّ من أجل مناقشة وإعادة ابتكار هويتهم الجنسية داخل ثنائية الأب/الابن. وفقط عندما يصنّفون وِجهات نظر آبائهم و"ينبذونها" يصبحون أحراراً في تخيُّل وصياغة رؤى ومداخل جديدة تماماً داخل وجودهم. وتفحُّصهم ورفضهم بعناية للأفكار التي اعتنقها آباؤهم يفسح المجال لبدائل جديدة تتحدى القيم الراسخة، المسلَّم بها، وتقدِّم بدلاً عنها إمكانات لا حدود لها.

> أما أنا فأؤمن بالتجريب الجنسي. إنَّ غالبيّة من أعرف من الأشخاص الأكبر سناً، بمن فيهم والداي، يشمئزّون من المثليين جنسياً، أما أنا فلا اعتراض لديّ عليهم. في الواقع، إنني معجبةً بصدقهم، وأؤمن بأنَّ كل شخص ينبغي أن يكون حرّاً في اختيار شريكه من الجنس نفسه إن كان هذا ما يريد. (مايا)

إنَّ الطلاب ليسوا فقط قادرين على التطابق مع هذه التباينات بين الأجيال وتفسيرها؛ إنهم أيضاً يسرعون بشكل مفاجئ بالكشف عن الطبيعة الإشكاليّة لمداخل آبائهم التقليدية من النوازع الجنسية.

> إنَّ أبويّ يسمحان لي أن أقيم علاقة من أي نوع إلا الجنسية منها. الجنس ممنوع بتاتاً. لا قبلات، لا أحضان، ولا أي شيء. طبعاً أنا أعلم أنَّ ما يطلبان

> مستحيل التحقيق، لذلك لا أستطيع أبداً أن أكون منفتحة وصادقة معهما في هذا الشأن. (منال)

بعض الطلاب، باتخاذهم مواقف أكثر ليبرالية في تفاعلهم مع وِجهات نظر آبائهم، يستخفّون تماماً ويسخرون من آرائهم حول الجنس، بينما يحاول آخرون أن يلجأوا إلى مشاعر الاشمئزاز والتحدي في بحثهم عن صوتٍ جديد قادر على تحدّي ما يعتبرونه أفكاراً عتيقة.

> وأنا صغيرة كنت مفتونة بصورة مَرَضيّة بالجنس لأنها كلمة محرّمة في منزلنا. (هيام)

> إنَّ أبويّ مقتنعان أنهما بعودتهما إلى لبنان لن يحتاجا إلى القلق بشأن نشأة أولادهما في مجتمع مضطرب. الآن سأحظى بعريسٍ غنيّ، راقٍ، من عائلة كريمة ينحدر من خلفيّة مشابهة، وسنعيش حياةً سعيدةً في ضجرٍ تام. طبعاً، ليست لدي أي نيّة في العيش حسب تخيلاتهما. ستكون مسيرتي المهنيّة أهمّ شيء في حياتي. أنا حتماً لن أدع أي رجل يتحكّم فيّ، وإذا أحببت أحدهم فإني أخطط لأعيش مع صاحبي مع الاحتفاظ بحريتي. (نور)

> إنَّ والدَيّ يصرّان على أنَّ عذرية الفتاة تضمن لها الحق والمقدرة على الإيقاع بزوجٍ ثريّ (أي غنيّ ومن عائلة كريمة). وأنا أجد الأمر كله مقيتاً. (ناديا)

على الرغم أنَّ الطبيعة التصادفيّة، وليست العشوائيّة، كثيراً للعيّنة محط الدراسة لا تسمح بالتعميم، لكن يبدو أنَّ الرجال يتخطّون موقف الاستهجان من زميلاتهم إلى شجب وإنكار الميول الثقافية التي تعزّز السلطة الأبوية وتسمح للوالدين بلعب دور الحكّام وحرّاس بوابة السلوك الاجتماعي. إنهما قلقان بصورة خاصة حول تلك التوقعات المعياريّة المرتبطة بدورهما الحصري والعقائدي في حماية شرف العائلة وكرامتها ودعمهما. ويذهب آخرون أبعد من ذلك إلى البحث عن استراتيجيات تساعد جهودهم في صياغة صورٍ ونماذج سلوك أكثر مرونة.

لأني الابن الوحيد لعائلتي، يعتبر والداي أنَّ من واجبهما أن يكونا حارسَيّ عفّة أختي. وإذا لم يكن مسموحاً لأختي بممارسة الجنس، فلماذا يكون الوضع معي مختلفاً. وفوق ذلك كله، لماذا ينبغي عليّ أو على أي شخصٍ آخر أن يعمل حارساً لعذريّتها؟ (أديب)

لكنَّ إحدى أكبر المساهمات في تلك الحكايات هي خلق صورٍ تركِّز على سبل جديدة للرؤية والعيش خارج ثنائيّة الأب/الابن. إنَّ صياغة مواضيع ليست فقط تعارض المواقف القديمة بل تخرج عنها وتتجاوزها تقدِّم حوافز وزوايا نظر جديدة.

أعتقد أنَّ الجنس خيارٌ شخصيّ يتّخذه الإنسان ويلعب دوراً هاماً في اكتشاف الذات وفي النضج. والتجريب الجنسي تجربة جيدة وليس من الضروري أن تتم دائماً مع شخصٍ من الجنس الآخر. إنَّ السماح لشخص من جنسك بمداعبتك أو ارتيادٍ حانة للمثليين سيتيح لك فرصةَ اكتشافِ شيءٍ جديد. (بهيج)

من الواضح أنَّ هناك شرخاً أخلاقياً أساسياً موجوداً بين الجيلين فيما يخص الحب والجنس والعلاقة الحميمة. وقد نسب سايدمَنْ هذا التنافر إلى المدارس الفكرية المتعارضة التي يُصنّف أصحابها بـ"الرومانسيين" جنسياً في مقابل "المؤيدين للحرية"[٣]. الرومانسيون يرون في الجنس وسيلة للتعبير عن مشاعر حميمة لها صِلة بروابط العاطفة والحب: مشاعر ينبغي ألا تؤخذ أبداً باستخفاف لأنها تتضمن التزامات متبادلة. وبالمقارنة، يعرِّف علم الأخلاق الجنسي المتحرِّر الجنس بأنه نمط من المتع الحسّية الجسدية. "المنادون بالحرية يعملون على تحرير الأفراد من الضوابط الاجتماعية المفرطة التي تكبت التعبير الجنسي وتصِم الرغبات والأفعال الآثمة"[٤]. "مناصرو الحرية"، من جهة أخرى، يلعبون دوراً في تحدي النظرات التقليدية إلى الجنس. إنهم يرمون إلى تحرير الجنس من القيود الصارمة، والتركيز أكثر على متعه وإمكاناته التعبيرية. مثل هذه الآراء تبقى في تضاد حادّ مع المجموعات الاجتماعية المهيمنة التي تفرض أهدافاً أخلاقية أعلى كالتناسل والحب والعائلة على الجنس.

من المثير للاهتمام أن نلاحظ أنَّ غالبية الطلاب توافق على أنَّ آباءهم هم حتماً رومانسيون فيما يتعلّق بالجنس. لكنَّ الطلاب أنفسهم لا يُعتَبرون أبداً من فئة "مناصري

الحرية". في الحقيقة، هناك من ينطوون على تناقض وشكٍّ جدّيين في هذا المجال، ذلك أنهم بدل اتّخاذ موقف ليبرالي فضّلوا آراء آبائهم عندما لم يروا أي سبب يدعوهم إلى نبذ القيم التي نشأوا عليها.

> لقد نشأتُ على أيدي والدَين صارمين لا يؤمنان بممارسة الجنس قبل الزواج. ولكن عندما التحقتُ بالجامعة كوّنتُ أفكاري الخاصة التي لا تختلف كثيراً عن أفكار والدَيّ. إنني أعتقد أنه عندما تفقد الفتاة عذريتها قبل الزواج فإنها تفقد احترام زوج المستقبل بالإضافة إلى احترام الناس من حولها. (مها)

لقد دُهشت من عدد الطلاب الذين تطرّقوا إلى قضية غاية في الحساسية والإحراج، أعني ازدواجيّة معايير والديهم وسخريتهم ونفاقهم الاجتماعي. إنَّ الصور المجازية لغوفمَنْ عن "واجهة خشبة المسرح والكواليس" تُعطي مَثلاً مناسباً عن التناقضات التي لاحظها الطلاب وانتقدوها في سلوك آبائهم°. فآباء الكواليس غالباً ما يتخلّون عن "النصوص اللطيفة" بالتمثيل بطرق تتناقض مع الواجهة الأخلاقية المهذّبة التي يحافظون عليها في العلن أو في أوضاع "خشبة المسرح الأمامية". وعندما يدعم الآباء قيماً أخلاقية صارمة لا تتماشى وسلوكهم الفعلي، فإنَّ أولادهم أول من يلاحظ ذلك.

إنَّ التنافر الصارخ بين الاستقامة العلنيّة وسوء السلوك الخفيّ للوالدَين هو بالنسبة إلى طلابي تمثيلٌ مصغَّر للعلّة المتعمّقة التي يرونها في مكان آخر من المجتمع اللبناني. هذه الأعراض الشاذة، خاصةً عندما يكون آباؤهم هم حكّامهم الأخلاقيون المفترضون وقدوتهم المثالية، لا يمكن استبعادها بسهولة.

> أبواي يعيشان حياتين منفصلتين، أعلمُ أنَّ لكلٍّ منهما عشيق. ولكي أكون صادقة تماماً، والدي يعبث مع العديد من النساء. في أول الأمر غضبت أمي، ولكنها الآن تفعل ما تشاء. طبعاً، أمام أولادهما يتصرّفان كأي زوجين عاديين وسعيدين. (ريم)

> كيف يمكن لوالدَيّ أن يتظاهرا بأنهما يؤمنان بالقيم التقليدية فيما يتعلّق بالجنس والزواج في حين أنَّ علاقتهما ماتت منذ سنين. (ماهر)

واضحٌ أنَّ نفاق آبائهم يشكِّل إحساسهم بالحنق الأخلاقي. فهم، قبل كل شيء، واقعون في فخ واقعٍ اجتماعي – ثقافي يتطلّب منهم احترام آبائهم الذين لم تعد قيمهم، وسلوكهم، ذات صلة بمواقفهم أو تعني لهم أي شيء. ولعلَّ الأثر الأقوى لهذه الآراء حول نفاق الآباء هو أنَّ الطلاب يعتنقون مجموعة أخرى من القيم الرومانسية، مفادها أنَّه ينبغي أن تكون العلاقات صادقة وليست جنسيّة صرف.

الكتابة على الهوامش

على الرغم من أنَّ الطلاب موجودون ضمن عائلات ومجتمعات، فإنَّ الغالبية ترفض صراحةً القيم الجنسية التي تدعمها المجموعات السائدة. وعملية الاستفتاء ذاتها وتحدّي الوضع الراهن تنقلهم إلى الهوامش وهناك يتكلّمون من أماكن صامتة في محاولة لتسجيل معارضتهم، وأخيراً يزعزعون المركز. هنا الفوارق بين الذات/الآخر تثير أسئلةً حاسمة لأنَّ الطلاب – المؤلفين يستبعدون، بالتعبير عن مذاهبهم الذاتية عبر الحكايات، أو "ينبذون" أولئك الذين "نبذوهم". وبهذه الطريقة، كما يذكّرنا دو فولت، تجعل حكاياتُهم الشخصية الأصواتَ المُستبعَدة "مسموعة"[٦]. وبتدوينهم حكاياتهم الجنسية يصبحون قادرين على الجهر بقصصهم الخاصة وإعطائها صوتاً. والقدرة على جعل اللامرئي مرئياً هي، بحدّ ذاتها، فعل قوة: محاولة جريئة للسيطرة على أحد الجوانب الهامة من حياتهم.

> لسوء الحظ، أبواي يتجنّبان الخوض في مواضيع تتعلق بالجنس. وجيلي مرتاح أكثر بكثير في تعامله مع نوازعه الجنسية. إننا نتحدث بصراحة عنها ونجربها بطرق ما كان آباؤنا ليوافقوا عليها. إنني أناقش أمور الجنس فقط مع أصدقائي لأنني أعتقد أنه أمر يخصّني وحدي. (كميل)

> على السطح يبدو مجتمعنا شديد التحفُّظ فيما يخص الجنس. والحقيقة هي أنَّ الأشخاص الأكبر سناً يمارسون الجنس مع شركاء كثر ويتظاهرون بأنهم فاضلين. الشبان يتحدثون بصراحة عن العلاقات الجنسية بطريقة تزعج الأكبر سناً لأنهم يشعرون أنهم مهدّدون. إنني أتجادل كثيراً مع الجيل الأكبر سناً، وأكره كثيراً أن أراهم يضحكون أو يتجاهلون أفكاري.

في الغالب هم يستخفّون بآرائي وكأنما لا أهمية لها. (رامي)

مع ذلك، أعراض التمرُّد هذه، وجهات نظر الطلاب وآراؤهم حول الجنس، تبقى عوالم بعيدة عن المجموعات السائدة المُعرَّضون لها. ونتيجة لذلك يشعرون بأنَّ أفكارهم لا تؤخذ بجدّية وأن هناك محاولة مدبَّرة، على الأقلّ في نظرهم، لتجاهل وبالتالي تهميش آرائهم حول الجنس. والغريب في الأمر أنَّ الطلاب كانوا عاجزين عن تخيُّل أنَّ آباءهم ربما كانت لديهم آراء أخرى عندما كانوا شباباً.

الهوية الجنسية في الدفق

إنَّ حكايات الطلاب لا تحدّد فقط أساسيّة آراء آبائهم حول الجنس وثباتها، بل أيضاً تحثّهم على تفحُّص الحدود التي تجعلها مختلفة وتعيد رسمها. إنَّ المواقف والحكايات التي أوجدت معايير راسخة رُفضت بالطريقة نفسها التي فُحصت بها الانطباعات الشخصية المتعلقة بالأفكار الراسخة أو الثابتة بسرعة ونُبذت. وتشكُّل مواقفهم لم يتم ضمن حدود مثل أعلى عام راسخ بل تشكَّل عبر التنوُّع المستمدّ من الأفكار المتنافسة. إنَّ أصوات حكاياتهم هي نتيجة تحرُّك توتراتهم وتصارعها التي ظهرت عندما نُظر إلى الرموز الجنسية بعين الخشية والشك، وهكذا مالوا بوضوح إلى تفضيل المزيد من المعايير القياسية الموضوعة والمركَّبة والأنماط الحقيقية للسلوك.

عندما تُطرح أسئلة صعبة تتشكَّل خيارات جديدة وإمكانات لا حدود لها وتوفِّر أنماطاً مضاعفة مفتوحة. وهناك توقٌ لتجاوز العوائق الخفيّة، لمقاومة الضغط للتكيُّف مع أشكالٍ جامدة ومُطلَقة من الهوية الجنسية التي تُترجم إلى مواقف راسخة مفروضة سلفاً. وبتحدي الطلاب آراء المجموعات السائدة فإنهم يوجِدون "مساحة مائعة"[٧]، فيها يترك التجريب المستمر حيِّزاً لتكوين آراء جديدة وتحريك صراع ضد تعريف الآخرين، وثبات ما يُعتبر نوازعٍ جنسية طبيعية في مقابل التنوُّع في النماذج الجنسية. ويعتبر الطلاب أنَّ الجنس يتشكّل بالاختلاف، ولذلك تُرى العناوين الموضوعة بوصفها مجرد عناوين وهمية تعمل في الأساس كوسيلة للتحكُّم الاجتماعي، بما أنها تمنع حتماً الكيانات الفرعية والنوازع الجنسية.

العناوين تحدُّ من حركة الناس بطرق حتى لا يعونها. لا شيء متين وأكره الطريقة التي تُختزل بها التعقيدات الجنسية لحياتنا إلى فئة تعريفية واحدة: ضحية الاغتصاب، مشتهي الجنس الآخر، المثلي، السحاقيّة، المنحرف، إلخ. والمفارقة هي أنني فقط عندما توقفت عن الشعور بالحاجة إلى أن أصنِّف استطعت أن أقيم علاقة صحيّة. (هند)

إنَّ الطلاب يرفضون العناوين الثابتة، التبسيطيّة، لأنَّ الهويات الجنسية، في رأيهم، قائمة على أساسٍ قلق ودائماً تتعرَّض للإزاحة. إنهم يتحدّون فكرة الحالة الجنسية السويّة ويستبدلونها بمنطقة متغيِّرة دائماً. بهذا المعنى، يميلون أكثر إلى الاتجاه نحو معايير أخلاقية ظرفيّة أكثر منها مطلقة. وتصبح الأخلاق، بالتالي، هي ما يشعر به الإنسان لاحقاً.

على الرغم من أنني أيضاً أنجذب إلى الرجال فإنَّ تجاربي معهم لم تكتمل أبداً. وفي وقتٍ من الأوقات خاب ظني في المجتمع السحاقي لكني علمت أيضاً أني إذا كشفت عن مشاعري نحو الرجال سأُنبذ وأُنعت بالخائنة. وانجرفت ببطء بعيداً عن المجتمع الشاذ لإدراكي أنه إذا لم يكن هناك مكان لشخص مثلي فيجب أن أُوجد مكاني الخاص. الآن أصدقائي هم مثلي، نبذوا عبارة طبيعي عندما يتعلَّق الأمر بالهوية الجنسية. (فيروز)

إنَّ الطلاب، أمثال فيروز، أعادوا تشكيل وابتكار هوياتهم الجنسية عبر التجريب ضمن أُطر بديلة، ساعين إلى تعريف أنفسهم في مواجهة مشهدٍ متبدّل من الإمكانات. وليس مفاجئاً أنَّه، ضمن مشهد مائع غير ثابت، كل شيء يصبح فعلياً مشحوناً بسِمة حسّية، جنسية، وبالتالي مريباً إلى أقصى درجة. وظاهرياً بدأ يصبح للأمور الدنيوية والمبتذلة – أي أصول ارتداء الملابس وأساليب الحديث وحرية تخيُّل نعوت وممارسات جنسية بديلة – الأولوية. والطلاب دائماً معرّضون لخطر اعتبار كل شخصٍ آخرَ وجعل أذواقهم الفردية شديدة "الذاتيّة" بحيث لا تعود تتوافق مع أذواق الآخرين. والسؤال الذي يبرز هنا هو كم من أولئك البدائل الفردية يمكن أن يوجد في عالمٍ من الآخرين الذين هم أيضاً فرديّون؟

الفضائحي: الاستعراض الشائن

إنَّ حَرَم الجامعة الأميركية في بيروت يغصُّ بالطالبات اللاتي يرتدين ملابس غير محتشمة تكشف الأجساد الموشومة والمغروزة بالإضافة إلى ظواهر أخرى شنيعة ومثيرة للشهوة الجنسية. لماذا تتكيَّف الطالبات مع أحدث صيحات الملابس المغالية في الإيحاء وتكشف الجسم بطرق مستفزّة تطلق جِدالاً حيوياً، وفكهاً، في غرفة الدرس؟ هذا التوظيف لصورة الجسد بالنسبة إلى البعض (وسهام مثال نموذجي) لا يُرى فقط كرغبة جسدية، طبيعية، لتزيين أنوثتهن ودعم مشاعر الثقة في النفس، بل يُلاحَظ فوراً أيضاً لقيمته الخارجية، كأداة: وسيلة لغواية الرجال وجذبهم. زيادةً على ذلك، كما تعترف ريما بنزاهة، إنَّ التنافس على هذه السلعة النادرة (الرجال) هو من الشدّة بحيث أنَّ العديد من النساء في حَرَم الجامعة مشتركات في لعبة التنافس على "هزيمة" إحداهن الأخرى.

> إنَّ ارتداء الملابس المثيرة جنسياً بغرض جذب انتباه الرجال أمر طبيعي ورغبة متأصلة. أنا أعلم أنَّ جسمي شهيّ لذلك فإنَّ ارتداء التنانير القصيرة والملابس المكشوفة الصدر يمنحني شعوراً ممتعاً جداً. إنها طريقة لغواية أنظار الرجال. (سهام)

إنَّ الطالبات اللاتي يرتدين ملابس مكشوفة يستخدمنَ جاذبيتهن الجنسية لغواية الرجال ولكن أيضاً لإبقائهن على مسافة آمنة منهنّ. إنهنّ يكشفن أجسادهن ليشعرنَ بأنهنّ جذّابات ومرغوبات بينما يُرسلنَ في الوقت نفسه رسالة واضحة مفادها أنَّ في استطاعة الرجال أن ينظروا ولكن لا يُسمح لهم باللمس. ويصبح في الحال جلياً أنه بالنسبة إلى العديد من طالباتي لعبُ دور الغاوية تمَّ استغلاله شكلٍ كامل وكان ممتعاً طوال الوقت.

> إنني وصديقاتي نحاول أن نتنافس عندما يتعلَّق الأمر بارتداء الملابس المثيرة جنسياً. إحدى صديقاتنا تنحدر من عائلة شديدة التديُّن تعتقد أنَّ عليها أن ترتدي ملابس متواضعة ومحافظة. وبدل أن تتشاجر معهم، تُخفي ملابسها في سيارتي وتبدّلها ببنطلون جينز في منزلي قبل دخول قاعات الدرس في الـAUB. إنَّ الأمر يستحق تحمُّل الإزعاج لأننا نستمتع بمنظرنا الجميل الجاذب لانتباه الرجال. (ريما)

على الرغم من أنَّ الطلاب الذكور يبقون منقسمين حول هذه المسألة، إلا أنهم يعون فوراً الألعاب التي تمارسها صديقاتهم. بالنسبة إلى وائل، إنَّ حَرَم الجامعة يتحول إلى مكان ساحر وواسع لمراقبة "الإناث الفاتنات وهنّ يستعرضنَ أنفسهن طوال الوقت". لكنَّ سمير ينتقد بقسوة السمة السوقيّة للتشابه غير المثير لهذا الهوس بصورة الجسد.

> إنَّ حَرَم الـAUB هو مكان واسع لمراقبة الطالبات المثيرات وهنّ يستعرضنَ أنفسهن طوال النهار. (وائل)

> طبعاً بالنسبة إليّ، غالبية الفتيات في حَرَم الجامعة يبدين متشابهات لأنهنّ يرتدين الملابس السوقية نفسها. (سمير)

> الـAUB مكان المتناقضات. فالفتيات إما يكشفنَ كل شيء أو يخفين كل شيء. (خاطر)

إنَّ التهتُّك الذي يستعرض به الشبان أجسادهن بطريقة مثيرة للشهوة ينبغي عدم نبذه باستخفاف بوصفه مجرد هوس بالموضة وبالأزياء الحديثة؛ إنه انعكاس لصراع اجتماعيّ ملحّ يكاد يكون مثالاً تقليدياً على الخروج عن القواعد الاجتماعية: بمعنى، الفصل بين التوقعات المعيارية التي تغفرل، بل تتملّق في الواقع، الفتيات ظهورهن "جذّابات جنسياً" لكنها تُدينهنّ إذا أصبحنَ "ناشطات جنسياً". والعديد من الفتيات، حتى الأشد خبرةً في التصالح مع هذه التوقعات الاجتماعية المتنافرة، هنَّ اللواتي، كما يلح المعالجون، يتحمّلنَ الضريبة النفسية. إنهنّ الضحايا بالنيابة عن التنافر المعرفي، لكنَّ التنافر، قبل كل شيء، هو ثمن الفردية كما الخروج عن القواعد الاجتماعية[8]. وإذا أراد الطلاب أن يكونوا "مختلفين" أو "فرديين" فإنَّ الثمن هو الاضطراب النفسي، وبالمعنى الحرفي الداخل أكثر أهميةً بما أنّه الموقع الذي يتم التغلّب فيه على التنافر.

هذه المشكلة، بالمصادفة، تفاقمت مؤخراً بحقيقة ديموغرافية مُثبطة. فبسبب هجرة الشبان اللبنانيين غير المتكافئة إلى الخارج سعياً وراء المزيد من الخيارات من أجل مستقبل أفضل، انحرفت نسبة الجنس بشكل ملحوظ. وقدّر علماء الديموغرافيا النسبة بحوالي أربعة إلى واحد؛ أي، ذَكَر واحد لكل أربع إناث ضمن حدود السن القانونية. ومرة أخرى،

إنها ورطة النساء غير المتزوجات اللواتي عليهنّ، بطريقةٍ أو بأخرى، أن يتعاملنَ مع ندرة الرجال بالسن القانونية. والجاذبية الجنسية للجسد الأنثوي خدع أخرى مرافقة لزخرفة جاذبيتهن الجنسية كاستراتيجية مناسبة ليحققنَ حيزاً من الربح على نظيراتهن في مجال اجتذاب انتباه القلّة من الذكور المشتهين. وفي لغة بورديو تصبح هذه الجاذبية الجنسية ذريعة حكيمة في "رأس المال الاجتماعي" الذي تحتاج النساء غير المتزوجات إلى رعايته وحمايته بغيرة [٩].

لغة الجنس الذكرية / الأنثوية

إنَّ المداخل اللغوية غالباً ما تُستخدم لتوفير دليل على الفروق بين الجنسين. وتحليلٌ لأسلوب الرجال والنساء في الكلام يكشف عن أنهم منتظّمون حول سلسلة من المعارضات العالمية. مثلاً، كلام الرجال "تنافسي"، في حين أنَّ كلام النساء "متعاوِن"؛ والرجال يتكلمون ليحققوا "مكانة"، في حين تتكلم النساء ليُحققن "صِلة حميمة" أو "تواصُلاً"[١٠]. هذه الأفكار المتكررة أو الفروق اللغوية التقليدية تُثبت أنها إشكاليّة بين طلابي بما أنَّ النساء لم يشكّلن مجموعة متجانسة. وكثيرات وضعن أنفسهن جنباً إلى جنب مع الرجال في قدرتهن على إدارة أحاديث مهيمنة تستحضر البيئة الجنسية المتحررة. وكنظرائهن الذكور، يلتزمن نمط الراوية "منتهز الفُرص" حيث يرين أنفسهنّ مبادرات، "فاعلات" للنشاط الجنسي. وفي سياق ملاحظاتي السابقة يصبح هذا أيضاً جزءاً من "رأس المال الاجتماعي" الذي تحتاج النساء إلى رعايته بمهارة. هنا، أيضاً، لم يعد في وسع النساء أن يتحمّلن البقاء ضحايا سلبيات ومستسلمات، وبدل ذلك يرسمن أنفسهن كعميلات ناشطات متورطات مباشرةً في مقاومة الظروف التي تدمّر استقلالهنّ الذاتي وسعادتهن، وكصانعات قرار يتحكّمن بشكلٍ كامل بنشاطاتهن الجنسية. وزيادةً على ذلك، يُعتبر الجنس مستقلاً عن الحب أو العلاقة الحميمة؛ وبالتالي، وبوصفهنّ أفراداً عصريين متحررين، يقمنَ بالمبادرة في الجنس وينهمكنَ فيه ويستمتعن به خارج قيود الحب والزواج. وفي كتاباتهن وأحاديثهن، ينفصلنَ عن ويُدمّرنَ الأفكار والمصطلحات المكرَّرة التي تلجأ إلى لغة وسلوك محدودين. وتلك اللقاءات الجنسية أُفشيت بلغةٍ مكشوفة وصريحة، وبدرجةٍ مدهشة من التحفُّظ والتحكُّم.

داليا صريحة بلا أي خجل في هذا المجال، حتى اللقاءات الجنسية معها منفصلة تماماً عن أي موقف أخلاقي أو مشاعر حميمة. ويصبح الانغماس في الجنس مورداً خالصاً للشبق يجب استغلاله بشكل كامل. فإذا أخفق أصحابها من الشبان (بسبب القذف المبكِّر) في الارتقاء إلى توقّعاتها سرعان ما تفتش عن رجال أكبر سناً وأكثر خبرة.

كنت أمارس الجنس مؤخراً مع رجال أكبر سناً لأني سئمت الشبان الذين في مثل سني الذين يقذفون بسرعة ويتركونني غير مرتوية. والآن بعد أن أصبح زمام الأمور في يدي، أصبحت ممارسة الجنس ممتعة. لقد بدأت أستمتع بعدد من الرعشات الجنسية مع رجالٍ ناضجين يعرفون كيف يلبّون حاجاتي الجنسية. (داليا)

هذه المجموعة من الطالبات تختلف عن نظيرتها من الذكور فقط عبر تضمين أحاديث مقاومة أو محرِّرة تدمج خطبة منمّقة تدافع عن المرأة مع زخرفة بنقدٍ ضارٍ لكراهيّة الزواج والتحامل. هناك تصميم قوي سائد بين الطالبات للدفاع عن حقوقهن.

أبي يلقي على مسمعي محاضرات حول مخاطر ممارسة الجنس قبل الزواج لأنه يريد مني أن أكون عذراء، وطاهرة، وجاهلة عندما أتزوج. وأخي، من ناحية أخرى، يتلقّى التشجيع للانغماس في الجنس، حتى مع العاهرات. قد تعتقدين أنَّ والدي أميّ عجوز، لكنه في الواقع خريج الـAUB. وعندما أقول لوالدي إني أرفض معاييره المزدوجة يهدّد بقطع دعمه المالي عني. إنه يعتبرني عاصية ويقول إنه لم يعد فخوراً بي. والحقيقة أنني أنا أيضاً لست فخورة به. هذه حياتي وأنا وحدي أقرِّر متى، ومع من، وكم مرة أمارس الجنس. (نائلة)

بتناقضٍ حادّ، طوّرت مجموعة أخرى من الطالبات أشدّ محافظةً أساليب تمكّنهنّ من طَرْقِ موضوعِ الجنس، بحديث مكبوت أكثر وراسخ في لغةٍ مهذَّبة، مقبولة. إنهنَّ حريصات على تجنُّب التعبيرات المكشوفة، وبدل ذلك يلتزمن بتعبيرات من النوع التقليدي الأبويّ، ويقلن: لكي تكون المرأة سعيدة عليها أن تسعى إلى إقامة علاقة جنسية طبيعية طويلة الأمد. ومن غير المفاجئ أنَّ هذه المجموعة تثير الكلام المنمَّق حول الحب، والمودَّة، والطهارة، والرومانسية، والزواج والأمومة.

> يجب مشاركة العلاقة الجنسية فقط مع الشخص الذي ستتزوجينه. إنَّ عذريتي وإخلاصي هما هِبة خاصة ويجب أن أقدّمها إلى زوجي لأني أريد أن أكون مثالية وجميلة في نظره. (سُها)

إنَّ النوازع الجنسية، كما تبيِّن أعرافهنّ، مرتبطة بحديثٍ عن نفور وخوف. والجنس قبل الزواج ليس فقط عملاً خاطئاً وخطيراً، بل متعة آثمة وثيقة الصلة بالأخلاق والعقاب الاجتماعي.

> أعتقد أنَّه لا أخلاقي وغير مقبول ممارسة الجنس قبل الزواج. إنَّ مجتمعنا على حق في معاقبته النساء اللائي يمارسن الجنس غير الشرعي. في الماضي كان الأميركيون أخلاقيين وصارمين فيما يتّصل بالجنس، والآن أصبحت ممارسته أمراً بسيطاً كالأكل أو الشرب. أنا لا أقصد أن أوجّه إهانة للأميركيين، لكنَّ قيمهم غير مقبولة في مجتمعنا. وأنا، كغالبية صديقاتي، لا أتعامل مع الجنس بخفّة. (يُمنى)

في العموم، هذه المجموعة من النساء تبدو مرتاحة وهي تتصرَّف وفقاً لما توصي به القواعد الاجتماعية الأساسية: المرأة الجذَّابة جنسياً هي الجميلة التي، إرضاءً للرجال، ينبغي أن تصون عفّتها. إنهنَّ يفضّلنَ أسلوب السرد السلبي في مواجهة الأسلوب الإيجابي ولكن بطرق مقيَّدة ومتردِّدة، بما أنَّ خياراتهن تبقى مرتبطة بإحكام باكتساب القبول عبر "تحديق الذَكَر". ولأنهنَّ يتُقِنَ لأنْ يخضعنَ لرغبة الذَكَر، فإنَّ الاهتمام الطاغي الوحيد هو الحاجة إلى أن تبقى أنثى، أن تكون امرأةً "حقيقية" في عيون الرجال. وحالما تتأكّد مركزية الرجال وتترسَّخ في حكايات وأحاديث هذه المجموعة من الطالبات، يركِّزنَ فوراً على الحاجة إلى تحقيق أنوثتهنّ والمحافظة عليها، ربما لكي يبقين مادة للرغبة. ولكنَّ المفارقة هي أنَّه يبدو أنَّ فكرة الأنوثة تثير مشاعر متطرّفة من القلق والتنافس.

> من المهم جداً بالنسبة إلى المرأة أن تبقى جذَّابة خاصة إذا أرادت أن تعثر على زوج مناسب. بعض الفتيات محظوظات لأنّ جمالهنّ طبيعي. إنَّ عليّ أن أبذل جُهداً مضياً لأُبرزه وأحياناً أخشى أن يسعى الرجال إلى فتياتٍ أجمل مني. (أمينة)

إنَّ التقسيم الحادّ بين حديث الأنثى المحافظة السلبي الذي تعايش مع الحديث الذي اتّخذ موقفاً أكثر ليبراليةً بكثير، راسماً الجنس بوصفه مستقلاً عن العلاقات التقليدية، وأبعاداً مذهلة وأثارَ جدلاً حيوياً وساخناً في قاعة الدرس. ولكن يبقى الموقف الليبرالي والتعبيرات تجاه القضايا المتعلّقة بالجنس، التي تبنّاها بجرأة شديدة عدد كبير من الطالبات، وتجعل الفروق التقليدية بين القوانين الجنسية للذكر والأنثى غامضة. ومن الغريب أنَّ ولا واحدة من طالباتي أثارت مسألة إمكانية أن تثير اهتمام الرجال بل وأن تسعد معهم بعيداً عن الأساليب الجنسية.

حرّية التخيُّل والاختيار

نظراً إلى الازدواجية والميوعة والتوقعات المتضاربة التي يتعرَّض لها الطلاب الشبان في لبنان، لا عَجَب أن يصبح موضوعاً أكاديمياً مبتذلاً (المقصود هنا أطروحة في الكتابة الإبداعية) قوة موجِّهة هامة ويمكن بلوغها للتعبير عن طاقة مكبوتة وتحريكها. وفي حماية حَرَم غرفة الدرس يتحرَّر الطلاب من قيود العالم الخارجي، وتصبح فرصة الكتابة معاً نتيجة الجهر بهذه الحرية المكتشفة حديثاً والقوة الدافعة لها.

طبعاً الكتابة ذاتها يمكن النظر إليها كممارسة للحرية. فالنصوص تركّز على الشخصي، وتسمح بـ"حرية التخيُّل" وفي الوقت نفسه تمنع "الحرية من التدخُّل". وحرية التخيُّل مسألة حاسمة إذا أراد الطلاب أن يطوروا هوية جنسية تمكّنهم من تخيُّل النوازع الجنسية بطرق تسمح بإمكانات بديلة لأنها تتعرَّف وتنكبّ بصورة مبتكرة على الفجوة بين الموجود، في مقابل المأمول. وبخلقهم مواضيع متنوعة والخوض في مناطق محرَّمة يتمكن الطلاب من الجهر بطرق جديدة في فهم قضايا حرجة لها صلة بنوازعهم الجنسية. الحكايات توفّر الحرية من أجل تغيير الأعراف الموجودة عبر إعادة التأويل، وهكذا تقدِّم زوايا نظر جديدة وأساليب جديدة في الرؤية. والصور التي تظهر في هذه الدراسة تتَّسم بالتنوُّع والتجريب الجريء وأيضاً، دون أدنى شك، بالنمو.

إن نصوص الحكايات والأحاديث وفَّرت مساحة بعيداً عن عين الفضول الخارجي وتتجاوزها، مساحةً يمكن ضمنها خلق "سجّلات مُخبَّأة" واستكشافها. وأخيراً يمكن لهذه "السجّلات المخبّأة" أن تضمّ إمكانية إبطال المعطيات الثقافية التي يمكن لولا ذلك

أن تحدِّد النوازع الجنسية للطلاب. وأعتقد أنَّ ويكس برهن صحة أنَّ "الهويات المضادة الراديكالية التي تمرّدت ضد الهويات المسيطرة تقدّم حكايات عن بدائل متخيَّلة يمكن أن توفِّر الدافع للإلهام والتغيير"[١١]. وكسر القيود الجنسية المفروضة والمُطبَّعة يسمح للطلاب بوضع إمكانات جنسية جديدة توسِّع مجال رؤيتهم. إنهم يفكرون ويكتبون بجرأة عن آمال مكبوتة، عمّا يمكن، أو ينبغي، أن يكون عندما يتعلّق الأمر بالقضايا المتّصلة بالجنس والتحكّم بأجسادهم. وتتضمَّن حكاياتهم مواضيع تتطلَّب وعياً جماعياً بالحاجة إلى احترام التنوُّع، ودعوةً إلى الاحتفاء بالاختلاف، بما فيها حق كل فرد في الاختيار. والأشد إذهالاً مدخلٌ إلى الجنس هو في وقتٍ واحد عقلاني وتجريبيّ ورحب، وليس أخلاقياً ومُطلقاً للأحكام.

> لا أعتقد أنَّ على المرء أن يقتصر على شريك واحد طوال حياته لأن من الممكن والهامّ ممارسة الجنس مع العديد من الأشخاص على مرّ الوقت. (سيرين)

> أنا أحب الرجال، لكني لستُ متأكّدة من أني لا أحب الفتيات أيضاً. أحياناً أتفحّصهنّ وأُعلن أيُّهنّ الأكثر جاذبيةً وجمالاً، إلخ. إنني أتفحّصهنّ كما يفعل الرجل، فهل هذا أمر طبيعي؟ لو أني عشت في الخارج لمارست الجنس مع فتاة، فقط من باب التجريب. وأيضاً لأنَّ العذريّة مسألة شديدة الأهمية هنا، أنا مصمِّمة على فقدانها. (ابتهاج)

> مَنْ نحب ومع مَنْ نمارس الجنس مسألة خاصة جداً. لا يحقّ لأي شخص أن يقرر بالنيابة عن أي شخص آخر. هناك ما يكفي من القواعد تحدِّد حياتنا الاجتماعية، فكيف نسمح للناس بالتحكُّم أيضاً بالناحية الجنسية من حياتنا؟ (نديم)

> والدَيّ مطلّقان ولا أتذكّر حقاً أني رأيتهما مرةً معاً في موقف حب. ربما هذا هو السبب الذي يجعلني أعتنق رأيي الحالي فيما يخصّ عدم جدوى الزواج. أودّ أن أجرّب أنواعاً مختلفة من العلاقات والترتيبات مع الجنس

الآخر قبل أن أقرر ما هي الطريقة المثلى لعيش حياتي الخاصة. (جمانة)

الجنس بالنسبة إليّ فن، والفن حريّة. وإنكار الجنس على شخص تماماً كإنكار حرية التعبير عليه. الناس يقولون إنَّ الموسيقى لغةٌ عالميّة في العالَم، لكنني أعتقد أنَّ الجنس هو كذلك لأنَّ حدوده غير محدَّدة. (هاني)

إنَّ الدين والعِرق والسن والطبقة الاجتماعية لن تكون عائقاً أبداً إذا ما انجذبتُ إلى شخص. قبل أن ألتحق بالـAUB لم أكن أفكّر هكذا قط. ولكن يجب أن أعترف بأنَّني، بعد مشاهدتي الكثير من ممارسات الجنس في الحَرَم، غيَّرتُ آرائي وأصبحت أكثر ليبرالية بكثير. (دانا)

الجنس يحدث والفتيات يستمتعن به أيضاً. أتمنى لو كان في استطاعتي أن أواجه هذا المجتمع اللبناني المنافق الذي نعيش فيه وأخبرهم أنَّ الجنس لغة رائعة تدور بين الناس. (سمير)

يُقال للفتيات إنَّ أنفس هِبة يمكنهنّ تقديمها لأزواجهن هي عذريتهنّ. ولكن لماذا لا يقدّم الرجل الهِبة نفسها لزوجته؟ مستحيل! فإذا فعل سيُنعت بصفات شاذة لأنَّ الرجل اللبناني يجب أن يثبت رجولته. وأعتقد أنَّ هذا كله هراء. (غسّان)

الطلاب لا يعتبرون الأزواج الذين يمارسون الجنس السويّ كالبناء المرصوص للحياة الاجتماعية، ربما لأنهم لا يتخيّلون أي نوع من النوازع الجنسية "اللائقة" المشتركة بين الجميع. وثبات النوازع الجنسية "الطبيعية" يُنظَر إليه بعين الشك. وبدل ذلك يؤْثرون التنوُّع في الأنماط الجنسية. وكتاباتهم وأحاديثهم تتسم بضيق الصدر والتحدّي عندما يتعلَّق الأمر بإنشاء بنى اجتماعية تتطلَّب انتظام السلوك الجنسي. وفي حين أنّ الإخلاص والعذرية، بالنسبة إلى سُهى، هما "هِبة خاصة" تنوي أن تقدّمها لزوجها في ليلة الزفاف، تبقى ابتهاج متحدّية وتعلن "لأنَّ لها أهمية كبرى، صمَّمتُ على فقدانها". وهي أيضاً

في حاجة إلى أن تقتصر على ممارسة الجنس السويّ. "لو أني أعيش في الخارج لربما مارست الجنس مع فتاة فقط من باب الفضول".

بعبارة أخرى، وبعيداً عن كون المرء شاذاً أو منحرفاً، فإنَّ الجنس السويّ يُنظر إليه كوسيلة لبناء أو إعادة بناء ترتيبات وعلاقات جنسية تتناسب مع الحاجات الإنسانية الحقيقية. إنه خيار شخصيّ يتخذه المرء، وعليه يستحق الاحترام والقبول.

على الرغم من أني رجل سويّ جنسياً إلا أني لا أمانع من إقامة علاقات جنسية مع الجنسَين أو مثليّة بما أنَّ أساس الجنس هو الرضا عن النفس والتمتع بحرية الاختيار. (أحمد)

أختي سُحاقيّة لكنَّ والدَيّ لا يعلمان لأنها تخاف أن يعاقباها. أنا لا أرى أي خطأ في هويتها الجنسية. أنا لا أزال قريباً من أختي. في الواقع، أنا أحترم شجاعتها وتصميمها على أن تكون ذاتها. (رشيد)

أنا ليس لدي أي شيء ضد المثليين. في الحقيقة، لدي العديد من الأصدقاء المثليين. لكنَّ والدي يصرّ على أنهم شاذين ويشكّلون تهديداً للمجتمع. (نينا)

العديد من الناس في لبنان يكرهون المثليين؛ يعتقدون أنهم مجرّدون من الأخلاق. أنا أعتقد أنَّ النوازع الجنسية ينبغي أن تكون مسألة اختيار وأعتقد أن لا بأس في إقامة علاقة مثليّة. إذ كيف يمكن للمرء أن يكتشف شيئاً جديداً عن نفسه؟ (زهير)

استنتاجات ختاميّة

مبدئياً، عندما توليت القيام بهذه الدراسة الاستكشافيّة كنت أعي تماماً الطبيعية غير العادية للعيّنة ولساحة قاعة الدرس المدبَّرة التي تضمّها؛ خاصةً أنَّها تركِّز على المادة

المكتوبة والحديث وليس على السلوك الجنسي الفعلي. ولكن بالنظر إلى المحظورات الثقافية المرنة في لبنان، التي لا تكفّ عن فرض قيودٍ هائلة على النقاش الصريح للنوازع الجنسية، أصبحت قاعة الدرس وسيلة وحَرَماً "طبيعياً" يتم فيه اكتشاف قضايا محرَّمة ومعرَّضة للرقابة. وإذا حكمنا من ردود الفعل الإيجابية للطلاب فقد كانت التجربة أكثر من مجرد منفذ للتعبير عن الرغبات المكبوتة والتخيلات الدفينة. لقد أثبتت أيضاً أنها تنفيسيّة وتعليميّة، وبالتالي كشفت عن أهمية توفير مثل تلك المساحات الحيادية و"الفضاءات العامة" المصغَّرة حيث يمكن للشبان أن يتواصلوا بحرية ويتشاركوا الهموم العامة بعيداً عن الفضول العام.

وعلى امتداد الدراسة تناقش الطلاب بمثابرة وتكرار لصالح تحرير مفهوم الجنس. لقد جهروا جماعياً بتصميمهم على نقل الجنس إلى منطقةٍ يمكن فيها بل ويجب أن يُمارَس الفكر والسلوك العقلانيان والتجريبيان وليس الأخلاقيين. وإذا أردت أن أستحضر فرقاً مفاهيمياً شائعاً فيمكن أن نتبيَّن انتقالاً من المنظور الجوهري إلى البنيويّ.

لاحظ الطلاب أيضاً الحاجة الملحّة إلى لغةٍ جديدة. إذ يبدو أنه ليست هناك مفردات كافية من أجل التعبير عن الإمكانات المتّسعة في الفضاء الحميم لتجاربهم الجنسية. وموقفهم الصحّي من الجنس سمح لهم اكتشاف الدور الحيوي الذي لعبه في حياتهم من دون أي كبت تقريباً، لكنهم جميعاً اشتكوا من أنَّ اللغة بقيت عاملاً مقيِّداً.

أخيراً، أودّ أن أقتطف بضعة استنتاجات رحبة وغير متوقّعة من الدراسة؛ خاصةً لأنها تتنبّأ بالحاجة إلى إقامة جدال لا مركزي وعام أكثر حول مثل هذه القضايا الحسّاسة ولكن الخلافيّة. وحقيقة أنَّ هذه الأصوات لا تمثّل أكثر من حزمة من آراء الطلاب المحتمين داخل حيِّز قاعة الدرس المريحة ينبغي ألا تجعلنا نستخفّ أو نقلّل من شأن أهمية النتائج، سواء بدت هامشية أم سريعة. وقد ألحَّ بينار، وآخرون، على أنه عندما يصبح للآراء الهامشية صوت تبدأ تنتشر في الساحة العامة حيث تؤخَذ بعين الاعتبار وتُسجَّل[١٢]. على الرغم من أنها تبقى معرَّضة لخطر احتوائها أو تعديلها إلى حدٍّ بعيد بنظام صارم، إلا أنها ستكتسب القوة على تمزيق وتكذيب الآراء المركزية حالما تحظى بمساحة يمكن أن تُحلَّل باللفظ وبوسائل أخرى[١٣]. وتلاحظ جوديث بطلر الحاجة "إلى تنظير المساحات الأساسية التي نتكلّم منها، وفي الوقت نفسه تفكيك تلك المساحات لبُعدها عن 'التجمُّد'"[١٤]. وإبقاء

الهويات الجنسية مائعة يفسح مجالاً للتنوُّع، والذي يفسح، بدوره، مزيداً من المساحات لتكون منابر للكلام.

يبدو الطلاب في دراستي، إذا حكمنا من الأحاديث التالية التي أجريتها معهم خارج نطاق قاعة الدرس، مصمّمين على استمرار استكشاف الشكل المتبدِّل للفروق الجنسية. وهم أيضاً يقون واعين بحدّة أنَّ اجتياز العوائق لا يؤدي إلا إلى إقامة عوائق جديدة يجب انتهاكها باستمرار من أجل تجنُّب القيود التي تصاحب الطبيعة الثابتة للآراء الصلبة، الجامدة. ومرة جديدة، وبعبارة أخرى، الانخراط في الرواية العاطفية الخاصة ظاهرياً ينطوي على إمكانية التمدُّد خارج حدود موقع قاعة الدرس. إنه يوفّر للطلاب فرصة لتجاوز حالة معرفة القراءة والكتابة وأيضاً الاقتصار على البراعة في تدبيج النصوص والأحاديث الجنسية. وبروايتهم قصصهم بالمغامرة بالخروج من الهوامش لتحقيق مواقع عامة وخاصة، وبإخراج أفكارهم، فإنهم يشكّلون عالماً يمكن أن يُحلَّل بالكلام مع آخرين. لقد تحوّلت منطقة الراحة المستقلّة إلى منطقة تواصل مشتركة حيث يمكن مناقشة الأفكار المتنوعة بصراحة في مواجهة الجو العام المتغيِّر من الإمكانات والأطر البديلة: حيث يمكن تنقية الوعي والسموّ به عبر النصّ المكتوب الإبداعي والحديث النقدي الصريح. وفي الوقت نفسه، كل هذا كان يحدث تحت شبكة أمان السرّية والثقة. وفي مكاننا المشترَك، كانت المفاهيم المتنوعة بخصوص الهوية الجنسية تزيد الوعي وتشحذه بين الطلاب بطرق تزعزع وتحوِّل بشكلٍ مطلق الطرق الجامدة في الرؤية داخل قاعة الدرس وخارجها.

عِلم المنهج

تبحث الدراسة في النصوص الشخصية وأحاديث ثلاثة وأربعين طالباً انتظموا في ثلاثة أقسام للكتابة الخلاّقة على مدى فصل دراسي أكاديمي واحد (خريف عام ٢٠٠٣). وقد أجري مع الطلاب استفتاء قصير قبل أن يُطلب منهم إبداع قصص شخصية يكتشفون فيها آراءهمْ الشخصية ومشاعرهم وتجاربهم المعاشة في الجنس. والخوض في الرواية العاطفية قدَّمَ فرصة للخوض في مجال الهوية الجنسية بعكس صورة القضايا التي هم أنفسهم يعتبرونها ذات أهمية فورية لحياتهم.

منذ البداية كانت النقاشات في قاعة الدرس عفوية وتفاعلية وحيوية. وقد أثبت الطلاب أنهم متكيّفون مع الانهماك نقدياً في العمل على نصوصهم. ومع تقدُّم نقاشاتنا أصبح الحديث يتخذ أكثر منحىً عفوياً عندما بدأ الطلاب بشوق وصراحة يتبادلون الآراء، وسرعان ما اتَّضح أني لا أتعامل مع مجموعة سلبية. فقد كانوا مهتمين بآرائي بقدر اهتمامي بآرائهم. وسرعان ما بدأ الفضول يُبرز على السطح أسئلة تتراوح بين: لماذا اخترتُ أن أبحث قضية النوازع الجنسية؟ إلى: ما هي أهداف وغرض بحثي؟ والأهمّ من ذلك، ماذا سأفعل بمكتشفاتي؟ لقد حثّتني أسئلة طلابي بطرقٍ متعددة على مواجهة القضايا التي لم أكن حتى ذلك الحين قد أوليتها اهتمامي. كانوا يعلمون أكثر مما ينبغي أنَّ النصوص الجنسية سوف تتيح لهم إلقاء نظرة على التفاصيل الحميمة لحياتهم. وبالتالي وجدتُ أنَّ من الضروري طمأنتهم بأنَّ أسماءهم سوف تُغفَل كوسيلة لضمان السريّة الصارمة عند نشر البيانات، وحالما تمّ البتُّ في هذه القضية الحسّاسة أصبح الجميع يتوق إلى المشاركة حباً وكرامة.

الاستفتاء

نُفِّذ الاستفتاء المعدّ ذاتياً خلال جلسات غرفة الدرس بين طلاب الكتابة الإبداعية الثلاثة والأربعين (بأقسامهم الثلاثة) خلال الدورة الدراسية لعام ٢٠٠٣. كان هدفي بلوغ فهم أفضل للعيّنة التي تشغل القاعة أثناء محاضرتي قبل أن أطلب منهم الانخراط في الكتابة والحديث الروائي الشخصي. وقد كشفت النتائج عن أنَّ غالبية الطلاب يبلغون ما بين التسع عشرة والواحد والعشرين عاماً من العمر، تسع عشرة منهم ذكور وأربعة وعشرون إناث. وتألّفت العيّنة من أربعة في السنة الثانية، وواحد وعشرين مستجدّاً، وسبعة عشر من المتقدّمين وطالبٍ واحدٍ خرّيج. وكلهم جاؤوا لحضور درس الكتابة الإبداعية، في دورة اختيارية، من بين مجموعة واسعة من الفروع الدراسية. في الواقع، فقط ستة من الطلاب الثلاثة والأربعين متخصصون في اللغة الإنكليزية. ومن ناحية الجنسية، ٦٢% من العينة لبنانيون، و١١% يحملون جنسيّتين، بينما الباقي جاؤوا من بلدانٍ أخرى في العالم. وتبدو الحيوية وتعهُّد اللغات هما العاملان المميَّزان السائدان بين غالبية المجيبين.

اللائحة ١ : السن

الطلاب	السن	النسبة المئوية
3	18	7
18	19	41,9
12	20	27,9
5	20	11,6
3	22	7
2	23	4,6

اللائحة ٢ : الجنس

الطلاب	الجنس	النسبة المئوية
19	ذكر	44,2
24	أنثي	55,8

اللائحة ٣: الدرجة الأكاديمية

الطلاب	الدرجة الأكاديمية	النسبة المئوية
4	السنة الثانية	9,3
21	مستجدّ	48,8
17	متقدّم	39,5
1	خرّيج محتمل	2,3

اللائحة ٤: الاختصاص

الطلاب	الاختصاص	النسبة المئوية
7	تصميم غرافيك	16,3
5	أعمال	11,6
5	لغة إنكليزية	11,6
4	حاسوب، هندسة مواصلات	9,3
3	علم أحياء	7
3	هندسة ميكانيكية	7
2	فيزياء	4,7
2	علم نفس	4,7
2	PSPA	4,7
2	اقتصاد	4,7
2	تغذية	4,7
1	هندسة حاسوب	2,3
1	أدب إنكليزي	2,3
1	رياضيات	2,3
1	هندسة مدنية	2,3
1	علم حاسوب	2,3
1	تربية	2,3

اللائحة ٥: مسقط الرأس

الطلاب	مسقط الرأس	النسبة المئوية
22	لبنان	62,7
6	السعودية	13,9
4	الإمارات العربية	9,3
3	الولايات المتحدة	6,9
2	البرازيل	4,6
2	الكويت	4,6
1	ألمانيا	2,3
1	الأردن	2,3
1	قبرص	2,3
1	أستراليا	2,3

اللائحة ٦: مكان الإقامة

الطلاب	عدد البلدان التي عاش فيها الطالب	النسبة المئوية
16	1	37,2
8	2	18,6
15	3	34,8
3	4	9,6
1	5	2,3

اللائحة ٧: الجنسية

الطلاب	الجنسية	النسبة المئوية
27	لبناني	62,8
4	لبناني/أميركي	18,6
3	فلسطيني	7
2	أميركي	4,7
2	أردني	4,7
1	كويتي	2,3

الطلاب	الجنسية	النسبة المئوية
1	لبناني/برازيلي	2,3
1	لبناني/ألماني	2,3
1	سعودي	2,3
1	فلسطيني/أردني	2,3

اللائحة ٨: اللغة الأم

الطلاب	اللغة الأم	النسبة المئوية
27	العربية	62,7
5	الإنكليزية	11,6
4	العربية/الإنكليزية	9,3
2	الفرنسية	4,6
2	البرتغالية	4,6
1	الأرمنية	2,3
1	العربية/الألمانية	2,3
1	العربية/الفرنسية	2,3

اللائحة ٩: اللغة المُستعملة

الطلاب	اللغات المستعملة	النسبة المئوية
13	2	30,2
21	3	48,8
9	4	20,9

بيبليوغرافيا

Bauman, Z., *Liquid Life*, Cambridge, UK: Polity Press, 2005.

Bhabba, H. K., *Nation and Narration*, London: Routledge, 1990.

Bourdieu, P., *The Field of Cultural Production*, New York: Columbia University Press, 1993.

Butler, J., *Gender Trouble: Feminism and Subversion of Identity*, New York: Routledge, 1990.

Cameron, D., 'Beyond Alienation: An Integrated Approach to Women and Language', in M. Toolan, ed., *Critical Discourse Analysis: Critical Concepts in Linguistics*, London: Routledge, 2002.

Coates, J., 'Gossip Revisited: Language in All-Female Groups', in Jennifer Coates and Deborah Cameron, eds, *Women in Speech Communities*, London: Longman, 1989.

DeVault, M., 'Personal Writing in Social Sciences: Issues of Production and Interpretation', in R. Hertz (ed.), *Reflexivity and Voice*, London: SAGE, 1997.

Durkheim, E., *Suicide: A Study in Sociology*, New York: Free Press, 1951.

Foucault, M., *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings*, ed. C. Gordon, New York: Panthen, 1980.

Goffman, E., *The Presentation of Self in Everyday Life*, New York: Doubleday, 1971.

Habermas, J., 'Civil Society and the Political Public Sphere', in Calhoun, C., Joseph Gerteis, James Moody, Steven Pfaff, Intermohan Virk, eds, *Contemporary Sociological Theory*, London: Blackwell, 2002.

Hall, S., 'The Local and the Global: Globalization and Ethnicity', in A. D. King, ed., *Culture, Globalization and the World System*, Binghamton: SUNY, 1991.

Hannerz, U., *Transactional Connections*, London: Routledge, 1996.

Hertz, R., ed., *Reflexivity and Voice*, Newbury Park, CA: SAGE, 1997.

Kamler, B., *Relocating the Personal*, Albany: State University of New York Press, 2001.

Pinar, W., 'Regimes of Reason and the Male Narrative Voice', in W. Tierney and Y. Lincoln, eds, *Representation and the Text*, Albany: State University of New York Press, 1997.

Seidman, S., *Embattled Eros*, New York: Routledge, 1992.

Simon, R., *Teaching Against the Grain: Texts for a Pedagogy of Possibility*, New York: Bergin & Garvey, 1992.

Tannen, D., *You Just Don't Understand: Women and Men in Conversation*, London: Virago, 1991.

Weeks, J., *Invented Moralities*, New York: Columbia University Press, 1995.

الهوامش

1 B. Kamler, *Relocating the Persona*, Albany, 2001.

٢ من أجل مزيد من التفاصيل حول هذه المفاهيم انظر J. Habermas, 'Civil Society and the Political Public Sphere', London, 2002; S. Hall, 'The Local and the Global: Globalization and Ethnicity', Binghamton: SUNY, 1991; H. K. Bhabba, *Nation and Narration*, London, 1990; U. Hannerz, *Transactional Connections*, London, 1996

3 S. Seidman, *Embattled Eros*, New York, 1992.

٤ المصدر السابق، ص١٨٨.

5 E. Goffman, *The Presentation of Self in Everyday Life*, New York, 1971.

6 M. DeVault, 'Personal Writing in Social Sciences: Issues of Production and Interpretation', London, 1997.

7 Z. Bauman, *Liquid Life*, Cambridge, 2005.

8 E. Durkheim, *Suicide: A Study in Sociology*, New York, 1951.

9 P. Bourdieu, *The Field of Cultural Production*, New York, 1993.
10 D. Cameron, 'Beyond Alienation: An Integrated Approach to Women and Language', London, 2002; J. Coates, 'Gossip Revisited: Language in All-Female Groups', London, 1989; D. Tannen, *You Just Don't Understand: Women and Men in Conversation*, London, 1991.
11 J. Weeks, *Invented Moralities*, New York, 1995, p. 99.
12 W. Pinar, 'Regimes of Reason and the Male Narrative Voice', Albany, 1997.
13 M. Foucault, *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings*, New York, 1980.
14 J. Butler, *Gender Trouble: Feminism and Subversion of Identity*, New York, 1990, p. 118.

إيجاد مساحة للمثليين في بيروت

مناطق للتلاقي داخل عالم المثلية الذَكَرية اللبناني

سُفيان مرابط

كيف يمكن لشخص كعالِم الأنثروبولوجيا أن يكتب عن "المساحة المثلية" وإبداعها الثقافي – الاجتماعي في لبنان على ضوء تغيُّر المشهد العالمي الدائم مع بداية القرن الحادي والعشرين؟ نظرياً، سوف يتوجَّب على المرء أن يعود بنظره إلى الوراء؛ إلى تراث عقلي معقَّد وطويل وثيق الصلة بالفكر الفلسفي للقرن العشرين. هذا التراث العقلي، كموضوعه التحليلي، أي المشهد اللبناني الثقافي – الاجتماعي، لا يمكن فهمه كوحدة متينة ومتراصة ولا كغائيّة متسلسلة زمنياً تنتقل من بداية واضحة إلى نهاية صريحة؛ بل هو دفقٌ وأحياناً تراثٌ متناقض استُمدَّ من زوايا ميثولوجيّة مختلفة ومتنافسة. ومعرفة المساحة، مع إبداعها الثقافي والاجتماعي، تتراوح على الدوام، في الواقع، بين الوصف المتماسك والتجزيء الظرفي. إنَّ المرء يصف الأشياء ضمن مساحة أو أجزاء متفرّقة من مساحة أثناء عرضِه إما موقع حقلٍ أنثروبولوجي أو مكان جغرافيّ. ولكن نادراً ما يفكر في الطرق المعقَّدة التي تُخلق بها المساحة اجتماعياً وفي العلاقات والعواقب التي ينطوي عليها عِلم أنثروبولوجيا مدني واعٍ ثقافياً مع جغرافيّة الاختلاف ويعمل داخلها.

إنَّ عاصمة لبنان، بيروت، هي أحد المواقع التي يتذكَّر فيها عالِم الأنثروبولوجيا دائماً الطبيعة الغنيّة تاريخياً والمتصارعة للمشهد المدني، وحدودها المتغيِّرة وتأويلاتها المحصَّنة لتشكيلة من المساحات الخلافيّة باستمرار. وفي محاولتي إبراز نقطتي الرئيسية

هنا سوف أركِّز على أماكن مختلفة داخل العاصمة اللبنانية قريبة مما أرغب في تسميته بـ"المساحة المثليّة". وهي في الغالب أماكن يصبح فيها التفرُّع الاجتماعي المفترض بين "العام" و"الخاص" فائضاً ويفسح المجال لما أفهم أنه "مناطق التقاء"، أي مواقع في المدينة يحاول فوستر فيها، ليس بالضرورة دائماً بنجاح، أنَّ يتجاوز الثوابت الزمانية – المكانيّة. هذه الثوابت، مع زميلاتها الاجتماعية – الثقافية، تواجه أحياناً تحدياً عبر تمثيلٍ رمزي، وكلاهما، أي الثوابت وزميلاتها، تكشفان عن علاقات اجتماعية معرَّضة للتغييرِ الدائم. وهكذا يمكن للمثلي أن ينقلهما رمزياً على قاعدة لا تنتهي وأن يزيّفهما.

ولكن، غالباً، بدل أن تتعرَّض الحدود الاجتماعية للتحدّي، يتم التأكيد عليها و"أحياناً" دعمها. وهكذا يساعد تكاثر الثوابت الناتج على المحافظة على العلاقات الجماعية في حالة خادعة من الالتحام والتعايش لا خلاف عليها. وداخل هذه الحقيقة المتناقضة من تحدِّي الوضع الراهن وتأكيده، دائماً تجسِّد المساحة الاجتماعية غطاءً من الأنشطة الاجتماعية الشائعة، وأيضاً الرضا الفردي. إنها توجد وتموت، بينما أبطالها يمثلون وأحياناً يتحملون حتماً عواقبها. وبالتالي فإنَّ للممارسات المثلية الجنسية تأثيرها المغيِّر، تارةً تكون متجاورة وأحياناً أخرى مستترة، على خلق المساحة المثلية في بيروت. هذه المساحة تشير، طبعاً، إلى عبارة غير هندسية في المقام الأول؛ إنها تُظهر بوضوح المجال الجغرافي بالإضافة إلى المجالين الاجتماعي والثقافي التي تجري فيها ممارسات المثلية الجنسية المتنوعة وتُدمَج في الحياة المحترمة لأفراد مختلفين. لذلك أفضِّل أن أؤيد، كعربونٍ نظريّ، صفة "شاذ"، حتى وإن كانت الصفة المعادلة لها "مخنّث" أوسع انتشاراً في العامّية اللبنانية. إنها تسلّط الضوء على حالة التحدّي الكامن والتمزُّق التي قد تطرحها مساحة التواصل أمام عدد من المعايير الاجتماعية مع مثيلاتها الاجتماعية الوافرة.

لكنَّ دمج الممارسات الجنسية المثلية في لبنان يسدّ الطريق أمام الكيان المحلّي لِما يمكن أن يسمّى "مجتمع المثليين"، إذا فهم المرء كلمة مجتمع على أنها جماعة مترابطة نوعاً ما وواعية من الأفراد يشتركون، وإن كانوا أحياناً يتنافسون، في القناعات والآمال، حيث يصبح الميل الجنسي اهتماماً أساسياً فيما يخصّ الالتفافات الاجتماعية العديدة لبناء الهوية. واليوم لا يوجد تصنيف يخطر في بالي الآن يعني ضمناً أنَّ المثليين اللبنانيين يشكّلون خارجياً – ناهيك عن داخلياً – أكثر من وحدة اجتماعية لا خلاف عليها. لهذا السبب لم تكن هناك مساحات فعّالة في لبنان ما قبل الحرب لها نشاطات مميَّزة واضحة

تمثل مجتمعاً شاملاً يتطابق اجتماعياً مع توجّهه الجنسي المثلي. إنني حتماً لا أريد أن أتغاضى عن محاولات جماعات أعلنت عن نفسها، وهي عموماً مركّبة تماماً في قناعاتها، وظهرت على مدى السنوات الأخيرة، لكي تبلغ ما تسميه "مجتمع". ولسوء الحظ، كما حدث مؤخراً، انتهى العديد من تلك المحاولات كانتهاء كل الأحلام الوهمية داخل الحدود الواضحة للخلفيات الاقتصادية المزدهرة جداً للمتنافسين[١] فيها.

في المقابل، نتيجة ما يسمّى "ثورة الأرز"، إبّان اغتيال رئيس الوزراء السابق رفيق الحريري في الرابع عشر من شهر شباط/ فبراير عام ٢٠٠٥، أدى ذلك ليس فقط إلى انسحاب القوات السورية، بل أيضاً إلى زيادة الوعي الذاتي والشعور بالقوة لدى قطاعات كبيرة من المجتمع المدني اللبناني. هذا التطوُّر تضمَّن أيضاً إعادة التصوُّر الجزئي لهويات مثلية محلية. وعلى الرغم من العنف الذي نشأ عن الانسحاب العسكري السوري، عادلتْ الفترة الوجيزة من التحرُّر المدرك ليس فقط التخلُّص العام من الخوف بل أيضاً "البروز" الصلب لمجموعة LGBT المحلية، أو "حلم"، التي زاد نشاط جماعتها الوليدة وتناقلت أخبارها وسائل الإعلام العالمية[٢]. زيادةً على ذلك، الحرب المدمّرة التي شنّها الجيش الإسرائيلي على لبنان كله، في صيف عام ٢٠٠٦، حثّت العديد من المؤيدين في طليعة المساعدة الإنسانية وحوّلتهم إلى عمال إغاثة انضمّوا إلى الجماعات المدنية الأخرى لتقديم المساعدة للأعداد الهائلة من اللاجئين الذين غادروا منازلهم التي تعرّضت للقصف. وسوف تتمكن جماعة "حلم" حتماً، بما لديها من معرفة بالعلاقات العامة جمعتها على امتداد العامين السابقين، ومَنْ يدعمها، من أن تستفيد من التزامها بالقضايا الإنسانية في ساعة الكارثة الكبرى لكي تعزّز جدول أعمالها بعد انتهاء الاعتداء الإسرائيلي.

على الرغم من المحاولات المتنوعة من أجل تشكيل وتصنيف حركة مثليّة ناشطة في لبنان في بداية القرن الحادي والعشرين، فإني أشدّ اهتماماً بالمساحات العديدة المتقاطعة والمتطابقة في الحدود، وبالتشديد على الحياة الفردية للأشخاص المتنوعين في تجاربهم الفردية، وبالانتماءات الاجتماعية – الثقافية والوضع الاجتماعي والاهتمامات الاقتصادية. وزيادةً على ذلك، يقيم المثليون المحليون، الذين يستخدم معظمهم الكلمة الإنكليزية "gay" كصفة فردية، بغضّ النظر عن اللغة التي يتكلمونها فعلاً، علاقات واضحة، وإن كانت شديدة التوتُّر، فيما بينهم ومع المجتمع عامةً. والأهم من هذا، لديهم طرق متنوعة، وأحياناً متضاربة، للاقتراب والتعامل مع حقائقهم الخاصة المعاشة.

في ظل المصاعب والتعقيدات المرتبطة بالنتائج المضللة لتطبيق التصنيف الاجتماعي "مجتمع" على المثليين في لبنان يصبح من الأهمية بمكان بالنسبة إلى عالِم الأنثروبولوجيا أن يفتش عن تصنيفٍ بديل ومناسب يقترب من بلوغ تعقيد تجارب الحياة اليومية. لذلك، ولكي يتشبّث بالإطار الذي تقع داخله الممارسات المثلية، بالإضافة إلى مزاعمها المتنوعة، في بيروت وفي ما حولها، اخترت الكلام عن "عالم مثليّ"، وهي مساحة متقلّبة وكثيراً ما تكون غامضة. هذا العالم يتألّف، في الغالب وفي المقام الأول، من رموزٍ جنسية وجندريّة في علاقتها بأي مساحة مثلية دائمة. لكنَّ إذا نحّينا ميوعة العالم المثلي في لبنان جانباً، يتراجع الفرد المثلي دائماً، كقاعدة تقريباً، إلى سياسة الثوابت والتصنيف الماكرة التي كثيراً ما تكون مصحوبة بسلوكه الاجتماعي (إذا كان رجلاً) أو بشكل جسدها (إذا كانت امرأة)[٣].

نظراً إلى الحاجة الماسّة في لبنان – والطاغية عادةً – لتصنيف الناس بوضعهم ضمن مجموعة مناسبة من الأدراج الاجتماعية، يصبح من الأساسي باطّراد النظر بعين الاعتبار إلى الآليات الأقل توقُّعاً الخاصة بتفاصيل معيَّنة ودوافع في الممارسة المثليّة التي تتجاوز كل الثوابت والتي غالباً ما ترتبط، خاصةً في هذه الحالة، بالتفاصيل الدقيقة للوقائع المعاشة. هذه التفاصيل تكشّفت خاصةً داخل ما سمّيته "مناطق الالتقاء". هذه المواقع (المفتوحة عادةً)، التي تشكّل جزءاً من مشهد المدينة الأوسع، لا تنجح فقط في تجاوز ثوابت الطبيعة المكانية – الزمانية؛ فعبر تمثيلٍ رمزي من قِبل بعض الأفراد المهتمّين، تنجح أيضاً في تحدّي أصوليّة معياريّة طاغية وزميلاتها الاجتماعية – الثقافية كالإذعان غير المشروط والمحاكاة. للوهلة الأولى يبدو هذا التمثيل ترميزاً يخفي أكثر مما يُظهر. ولكن، بالإضافة إلى العروض الفردية العلنيّة، الصريحة، بمعنى المعلنة والمنظّمة، يُنجز هذا الترميز علاقات خفيّة، سرّية، ولذلك متّصلة بمناطق الالتقاء التي تذكّر بمواقع الخطيئة، خاصةً تلك المتعلّقة بالمتعة (jouissance) الجنسية، بالإضافة إلى ظروفها وعواقبها. لذلك فإنَّ بيئة مدنيّة كبيروت تضمُّ مناطق من اللقاء والتواصل المتقاطعة ينسبها أهالي المدينة إلى أماكن معيَّنة تصبح بدورها مناسبة وتؤوَّل بطرق متفاوتة من قِبل أناسٍ مختلفين بمن فيهم المثليين جنسياً.

في لبنان ما بعد الحرب الأهلية، لا يشتمل تمثيل العلاقات الخصبة في الحديث المكانيّ على علاقات مع قِوى في الدولة والحكومة فقط، لكنه يعكس أيضاً تشكيلةً من الفعاليات تتبلور داخل السياق الأرحب لتمثيلها الحيوي. ومكان حدوث تلك العلاقات التمثيلية متصل، مثلاً، إما بمناطق مجاورة أو ببعض زوايا الشوارع أو حتى بمجموعة من الأبنية الخاصة الموزَّعة حول المدينة. وهكذا في حين أنَّ الصبغة الرسمية للعلاقات الظاهرة غالباً ما تكون وحشية وتقوم ليس فقط على أساس الدولة بل أيضاً على تصنيف سلطات اجتماعية واضحة بسهولة أقلّ، إلا أنها لا تحرِّم كليّاً النشاطات الفردية السريّة والخفيّة. وبعبارة أخرى، قد لا تكون هناك سلطة من دون شركاء ومن دون شرطة، ولكن أيضاً لا يمكن أن توجد سلطة من دون أولئك الذين يقاومونها.

تخصيص مساحة والكفاح من أجلها وتمثيلها

اليوم في بيروت هناك نشاط مكانيّ معلوم رسمياً ومُجاز. إنه نشاط يتضمَّن بوضوح إنتاج، وأيضاً إعادة إنتاج، وتدمير مناطق كاملة من المدينة، ومن ناحية أخرى هناك تمثيل مختلف – أي تخصيص مضاد – للمساحة. فمثلاً، تخصيص مقهى أو نادٍ ليليّ يتغيَّر زبائنه بين أوقات الليل والنهار، يتحول إلى دفقٍ مستمر من التباري المكاني. هذا التمثيل يتغيَّر باستمرار ويُحوّل علاقات الإنتاج وإعادة الإنتاج الظاهريّة تلك إلى إشارات ورموز رسمية تميل، بدورها، إلى أن تكون موضع خلاف واشتباك. مساحات التمثيل، مثلاً، كالمحاور الاجتماعية على طول شارع مونو في الحي الشرقي من منطقة الأشرفية أو منطقة قلب المدينة المحدَّثة هي مساحات تضجُّ بالحيوية من أجل جمهور أكثر عمومية (حتى وإن كان بعيداً عن الشمولية)، لكنَّ أجزاءً منها تقدّم أيضاً رموزاً معقَّدة مرتبطة بالعملية الاجتماعية المعقَّدة لخلق مساحة مثليّة في لبنان. مثلاً، بتطويق لائحة منتقاة بعناية من المراكز الاجتماعية، و"التردد على الحانات" قد يصبح في النهاية نوعاً من الشيفرة تشترك فيها مجموعة معيَّنة من الناس. إنها ليست مجرد تخصيص لمساحة، بل مساحات من التمثيل تتضمَّن تجديد إطار تلك المساحات على هيئة استبدال مؤقّت، وأيضاً هي نوع من التطابق الجماعي، وإن كان متناقضاً، والاجتماعي.

في ظل التفاعل المعقّد للضغط الاجتماعي والمقاومة الفردية المحتملة له، كيف

يمكن لعالِم الأنثروبولوجيا أن يمثّل نظرياً تخصيص مساحة للمثليين في بيروت؟ أولاً، يجب الإحاطة بالآليات المدنية الأكبر، إلى جانب تبلورها الإنساني، بالتزام قوي بتعدّدية المصادر. وفي زمن تصبح فيه عمليات التخصيص ثوابت شهيرة بحد ذاتها، من المهم تذكُّر غنى الثقافة الناشئ عن التعارض الصارم لتقاطع طرق الفلسفة وعلم الاجتماع والتاريخ والأدب وعلم اللغة. وفكرة التقاطع المتطابق تصبح وثيقة الصلة ضمن مفهوم "اللحظة" التي زعم الفيلسوف المديني الفرنسي آنري لوفيفر أنها برهة تأسرها الفلسفة والأدب والسياسة وتميِّز المكاني على الزماني[٤]. وهذا المفهوم هو الذي أحاول أن أنتحله بنفسي بالكلام عن مناطق الالتقاء الذي يُؤسر ضمنها عالم المثلية في بيروت على أفضل وجه بتعقيده الذي يكافح لنيل استقلاله الذاتي.

الالتقاء بحد ذاته هو لحظة حميمة، تُحدَّد أولاً في الزمان وأيضاً في المكان. إنها الحدث نفسه الذي يلتقي فيه الناس مع من لا يلتقون بهم بالضرورة لولا ذلك الزمان والمكان المحدَّدَين. وعلى الرغم من طبيعة اللقاء السرّية، في لبنان، فإنه دائماً مرتبط بواحد أو أكثر من الأماكن العامة المعروفة، كالمطعم ربما، أو دار السينما أو مقهى إنترنت. فمثلاً، الحياة في شوارع معيَّنة من بيروت تكشف النقاب عن نوع من المساحة الميتافيزيقية، القُدسيّة الشعرية، قد يتجاوزها آلافٌ من الناس دون أن يروا أيَّ شيء، وفجأةً تصبح ملموسة بطريقة حسّاسة وتتملّك الوعي بصورة رهيبة بالنسبة إلى الذين لديهم اهتمام اجتماعي خاص بها. وعلى ما يشبه الخريطة الذهنية المقبولة، سوف يقرأ أولئك الأفراد المهتمون الطبوغرافيا الاجتماعية لحي ليس فقط بوصفها شبكة من الشوارع الواقعية، بل مجموعة من المواقع والمواقع الثقافية تلوح ضخمة في مخيلة المثلي المحلي.

لقد اخترت أن أركّز على تجمعات بيروت التي لا تُحصى والمراجع الثقافية وذلك بالمشي بالمعنى الحرفي في أرجاء المدينة كلها. وتُرجِم اختياري إلى مغامرة متحدية، ذلك أنّ العلاقات الاجتماعية المنسجمة قبل الحرب الأهلية في لبنان تجبر العديد من اللبنانيين على الاقتراب من مركز مدينتهم على طول طرقات جنّة سائق السيارة. لكنَّ بيروت ليست لوس أنجلوس، وقيادة آخر الموديلات الأميركية من سيارات SUV في شوارع العاصمة اللبنانية الصغيرة نسبياً، والمزدحمة عادةً بالسيارات، يصبح انغماساً في الاستمتاع شديد الوضوح. لذا فإنّ السياسة المحلية لرموز السمعة المهنية والوضع الاجتماعي، التي تفضّل جدول الأعمال الواضح للكبير والصفيق، غالباً ما تنتهي بتعريف

الرجل الحقيقي من صديقه الأوفى المُعادل للقضيب، السيارة. والمشي عمداً في شوارع وأزقة بيروت يصبح، لذلك، نشاطاً فردياً. ومواجهة قدميّ المرء للافتقار الشنيع للأرصفة هو، في أحسن الأحوال، شيء لا يمكن إلا لنكرةٍ – أي، سائر مُدان – أن يفعله. ولكن، بشقّ الطريق في وجه ذرات الأدخنة والضجيج، يصبح من الممكن أيضاً اختبار نشوة منعشة في خضم هذا النظام المقيِّد جداً للأشياء. ويبدأ عالِم الأنثروبولوجيا المُراقِب، كشخصٍ يمشي على قدميه في مدينةٍ تكاد تجعل التنقُّل الطبيعي فيها أمراً مستحيلاً، بتمييز العديد من المساحات المدينية التي تنطوي على إمكانية إيجاد خطابات بديلة.

بما أنَّ الشاب والتر بنجامن متيَّم بباريس وبما يرى أنه الثقافة الفرنسية، برز شخص مركزي من عمله الانتقائي، أي مفهومه عن الباريسي الأصيل، أو الـ"متسكّع" (flaneur)[٥]. هذا المتسكّع البطّال ينجرف على الدوام في المدينة، وتبقى رفاهيته العظمى، بما أنَّ أحاسيسه السلبية مدوزنة برهافة، هي ألا يكون له أي هدف محدَّد. وبوصفه شخصاً منعزلاً ومنغمساً في ملذاته، يحب أن يرى أنَّ شكل حياة الشارع يتمثل على صورة شخص يسير متمهلاً وتنعكس صورته على الأزقة والشوارع التي يقرر أن يسير فيها. ويحدِّق إلى الغرباء المارة، ولعلّه أحدهم، بما يشبه سخط طفل نزيه، أو أحياناً الوحش المفترس الطليق، ظاهراً بصورة متكسّرة تنعكس على واجهة محل غير متوقَّعة. ولعله ليس هناك ما هو أكثر موضوعيةً وتركيزاً للصلة الحميمة الصافية من صورة المتسكّع الباريسي التي رسمها بنجامن، المتسكّع بلا هدى، أو الهائم على وجهه أو المتكاسل.

إنني أجد من المناسب أن أستخدم الصورة الذكرية لبرلينيّ من أوائل القرن التاسع عشر يرتدي بذلة، وغالباً يحمل ما يشبه عصا مشي من خشب الماهوغاني، لأنقلَ مدخلي الميثولوجي الخاص لإضفاء معنى على التقلّبات التي تحتدم في العاصمة اللبنانية اليوم. وما قد يراه البعض ضياعاً لا يُغتفر هو قبل أي شيء أحد Arts de vivre (فنون العيش) بالنسبة إلى قاطني المدينة . ولكن عالِم الأنثروبولوجيا الذي يمشي في المتاهة المدينية لبيروت، وهذا يحدث يومياً كقاعدة منذ سنين، لا يمكن اختزاله إلى أيقونة نظرية نخبوية. وزيادةً على ذلك، معظم العمل الميداني يشمل دائماً الصراعات الفردية مع الحياة اليومية التي، تعريفاً، تفتقرَ إلى الرونق التقليدي وحتماً ليست أكاديمية في وجهة نظرها. لذلك أفضِّل، فيما يخص شخصية المتسكّع في صيرورتها، ولكن المقيَّدة، أن أتكلّم عن "السائر" العادي، "المتسكّع" أو أحياناً حتى "الهائم على وجهه" البسيط. لذلك أركّز

على قدراته أو قدراتها على التضلُّع في فنون الانطباعات، والإبحار في أرجاء المدينة على هواه، مستسلماً أو مستسلمةً لمشهد اللحظة، بعيداً عن قيود جدول عمل معيَّن. لكني أيضاً أركّز على المحاولات المتنوعة التي يقوم بها المتسكّع الكسول في مجال "تشييء المشارك" وأيضاً في أهمية تفعيل الأحاسيس لمساعدة الشخص المهتم لينجح في فهم تعقيد المساحات والأحياء المتنوعة في مدينة مثل بيروت، ولكن أيضاً في التعامل مع صعوبات الحياة اليومية في لبنان.

الطوبوغرافيا المثلية في الحمرا

منطقة الحمرا في بيروت، مثلاً، "الأحمر الكبير" كما يسمّونها، هي مِثال بارز على الحي النشِط الذي يمرّ يومياً وعلى امتداد الأربع والعشرين ساعة بمراحل مختلفة من المفاهيم الجماعية المفترضة والاكتشافات الفردية. وخلال النهار يتنافس مخزن بعد مخزن، وكشك لبيع الشطائر بعد كشك، وعدد هائل من السيارات لاجتذاب انتباه العابر. وبغضّ النظر عمّا إذا كان الوقت نهاراً أم في ساعات متأخّرة، يجب أن يتساءل، هو أو هي، إن كان جزء كبير من هذا السيل الإنساني، الذي ينقل يومياً أفواجاً لا حصر لها من الأحلام الشخصية على شوارع المدينة التي تغطي مساحة بيروت الهائلة، يتأثّر ببيئته، وكيف يمكن للتأثير الظاهري المشترك بين المدينة والناس أن يغيِّر اتجاه كامل تيار أفكار الحي، أو ربما العالم بأسره.

وسط هياج الشوارع الدنيوية لمنطقة الحمرا نادراً ما يلاحظ المرء وجود الأعداد الغفيرة من الحانات و"مرابع التسلية"، بما فيها المواخير التي تحمل أسماء مثل "كاندل بار" و"روك بار"، خلال النهار. وعلى الرغم من أنَّ تلك المؤسسات تقدِّم التسلية لمجموعة كبيرة من الزبائن ذوي الميل الجنسي السويّ، إلا أنه تاريخياً كان هناك دائماً عدد من المرابع الاجتماعية التي تجتذب زبائن مثليين جنسياً. هذه لم تكن يوماً أماكن ثابتة بقيت على مواقعها وأسمائها أو تصميم بنائها. على العكس، نحن نتعامل مع حانات ومقاهٍ ظهرت على المساحة المثليّة لأسبابٍ شتى في وقتٍ من الأوقات من تاريخ هذا الحي المحوري. بعضها اختفى ونُسي، وأخرى، على الرغم من عدم وجودها، ما زالت في ذاكرة أولئك الأفراد الذين، لأسبابٍ خاصة بهم، يرتبطون بها بذكريات لا تُنسى.

خلال الحرب الأهلية (١٩٧٥-١٩٩١) كانت مرابع المثليين جنسياً الرائجة في تلك المنطقة توجد عند بداية شارع الحمرا، أي ضمن المحيط الحديث لما يسمّى "بناية الهورس شو". المقهى الذي يحمل الاسم نفسه اختفى منذ زمنٍ بعيد، ومع ذلك بُني مكانه مطعم للأطعمة السريعة في عام ٢٠٠٣. والمالكون الحاليون عملوا على إحياء اسمه القديم، لكنهم حوّلوا الهورس شو إلى مكان جديد تماماً، من ناحية التصميم الهندسي ولكن أيضاً من ناحية الزبائن الجدد ذوي الطابع العائلي. في الواقع، الحرب الأهلية، بالإضافة إلى نتائجها الفورية، شهدت تنافساً مكانياً نشطاً على الخريطة المثلية في بيروت وحولها. وأصبحتْ نوادٍ ليلية، اختفت وتكاد تكون منسية، كنادي "كينغ" على الكورنيش بطعامه الذي لا يؤكَل، تأوي حشوداً مركّبة من المثليين في وقتٍ كانت فيه المدينة خراباً.

ومع ذلك بقيت اليوم في الحمرا داران عاملتان للسينما، دار "إديسون" في شارع بلِسّ، و"الخيّام"، وهي بناية للشقق في شارع صيداني، وكلتاهما تشهدان أحياناً لقاءات مثليّة ضمن إطار من الأفلام الإباحية الأوروبية الناعمة من سبعينيّات القرن الماضي (غالباً صُوِّرت في ألمانيا مع ترجمة باليونانية أو التركية) أو أفلام "كونغ فو" من شرقيّ آسيا. أما دار السينما الرئيسية التي كانت على امتداد زمن طويل المركز الرئيسي لممارسة الجنس بين الذكور فأغلقت أبوابها في عام ٢٠٠٠. ويُقال إنَّ سينما "بافيليون"، التي سُمّيت باسم الفندق الكائن في شارع إبراهيم عبد العال وتحتل الطابق الأرضي منه، كانت تجتذب حشوداً غفيرة من الرجال خلال الحرب الأهلية، بعضهم اشترك في قتال الميليشيات. وطبقاً لحكايات عديدة سمعتها على مدى العقد الماضي، عندما كانت بيروت تحت القصف ومحرومة من الطاقة الكهربائية، كانت المولدات الكهربائية لسينما "بافيليون" تعمل في عزلة رائعة عن رعب العالم الخارجي لكي تُرضي زبائنها المخلصين. ولما لم أكن قد ولجتها من قبل، لم أتمكن أن أشهد على الدقة التامة لهذه القصص. ولكنّ صدى سنوات من استراق السمع على تعليقات، بالإضافة إلى زيارات شخصية لتلك الأماكن ذاتها، جعلني أدرك الانقسام الحادّ المدسوس بين داخلٍ فاسق بوضوح وخارج حاقد منتظِم. ومعرفة تلك الأماكن يعني أيضاً أنَّ المرء يعرف سِمتها الاجتماعية غير الشّرعية. وهكذا، عندما يصبح اللقاء الجنسي شكلاً من التحرُّر – أو الوهم، لهذا السبب – داخل دار السينما، والانغماس فيه خلسة، يتمُ تذكُّره مع إحساسٍ بالخجل خارجاً في الشوارع.

بعد قول هذا، فإنَّ جوهر الشهوة الجنسية المثلية، والتلصُّص والتذكُّر، بالإضافة إلى قضايا حلم اليقظة والتخيُّل والوهم، لا يمكن حجبه تماماً بالوجود المعقَّد للخوف المُعتَرف به اجتماعياً من المثليين. وللتنازع المحلي بين القيم والوقائع المعاشة والأداء الجماعي، عبر بعدها المكاني البارز، تأثيره المستمرّ على التفاعلات الاجتماعية بصورة عامة، على الرغم من أي نوع من القيد المكاني. وفوق ذلك، هو ليس نزاعاً غائيّاً بالضرورة في وجهة نظره. أي، لا يمكن تقدير العملية، بالإضافة إلى نتائجها المرتجلة، مسبقاً. وفي شهر أيار/ مايو عام ٢٠٠٢، مثلاً، أغلقَت حانة/ مطعم تدعى "مقهى الشيخ مانوش" أبوابها في طابقٍ أرضي في شارع بلِسّ، على مرمى حجر من الحَرَم الخصب للجامعة الأميركية في بيروت. وكان يمكن لمراقب طائش أن يتساءل لماذا يغلق مطعم أبوابه فقط قبل بضعة أشهر من موعد إغلاقها النهائي، وكان مكاناً مزدحماً بما بدا أنه المستهلكين المثليين الهادئين.

"مقهى الشيخ مانوش"

الجواب على سؤال لماذا أغلق المقهى أبوابه يكمن في التفرعات الكبرى، والمتناقضة دائماً، لخوف اجتماعيّ واسع الانتشار من المثليين في لبنان. وقد نجحت "مقهى شيخ مانوش" دون أدنى شك على مدى عامين من وجودها الناجح في جذب أعداد كبيرة من المثليين المحليين. في الواقع، في أمسيات أيام السبت خلال صيف عام ٢٠٠١، أصبحتْ ما يشبه منزل السعي إلى المتعة لنظرات وتحديق الشاب الخجول الذي وجد له منفذاً شرعياً كنقطة انطلاق للناس في وقت متأخر من الليل ليستمتعوا بأنفسهم في نوادي الرقص، خاصةً في نادي "أسيد" السيئ السمعة ورواده من المثليين في حرش تابت، في الأجزاء الشرقية من العاصمة. وبما أنَّ النجاح كثيراً ما يأتي مصحوباً بأعلى قدر من الجمهور، تلوح في الأفق مشاكل متوقَّعة. ولكن قبل اللجوء إلى التحليل دعني أولاً أعطيك فكرة عمّا كان عليه المكان، الذي يفتح أبوابه لساعات محدودة في الليل، في بداية عطلة أسبوعية، وبعد ذلك مقتطفاً لم يتعرَّض لمقص الرقابة من ملاحظاتي دوّنته في ليلة يوم سبت إبّان مباشرتي عملي الميداني في عام ٢٠٠١. وكما يجري مع كل المواد غير المعرَّضة للرقابة، الفِقرة التالية تعبِّر عن عدد من الأخطاء ونقاط الضعف الميثولوجية،

ولكن أيضاً الإنسانية ببساطة، ارتكبها مبتدئ في مجال الإثنوغرافيا. ولكنها تصوّر أيضاً بشكل غير مباشر العديد من الأسئلة النظرية التي شغلتني، كعالِم أنثروبولوجيا طموح، خلال كامل فترة قيامي ببحثي.

اللون السائد في الموقع هو الأزرق، بلون قائمة الطعام التي يُحدِّد غلافها رسم بوصلة كبير يقول بشكلٍ موحٍ بأحرف إنكليزية كبيرة: "مقهى شيخ مانوش: حيث يتقابل الغربُ مع الشرق"، وكأنه صُمّم عمداً للنسخة اللبنانية من الـAmour Bleu المجاز جماعياً. يلج المرء المكان من شارع بلِسّ بالهبوط بضع درجات من أجل الوصول إلى غرفة جلوس تحت الأرض مزخرفة بأسلوبٍ شرقيّ A l'arabe، وفي منتصف المطعم توجد مجموعة من الطاولات الخشبية المنخفضة يمكن الجلوس حولها على كراسٍ تراثيّة مقلَّدة يواجه أحدها الآخر، وإلى اليسار يقوم البار حيث تجلس مجموعة من الرجال على مقاعد عالية بلا ظهر، اثنان منهم من كبار السن واثنان من الشبان. أحد الشابين يرتدي قميصاً يُبرِز العضلات ويُبيِّن الخطوط المتضخّمة لجسمه الرياضي. وعلى الرغم من وجود الرجلين الأكثر نضجاً نسبياً عند البار، يبدو باقي الزبائن صغار السن حقاً، ومعظمهم في عشرينيّات عمرهم. الموسيقى المنبعثة هي إعداد لإعادة مزج الموسيقى الغربية لصيف عام ٢٠٠١، ولكن كانت تُبثّ أحياناً بعض الأغاني العربية، لحثّ أعداد كبيرة من المشاهدين للنهوض وتحريك أجسامهم الأنيقة على أنغام مشاهير الأغاني المحلية الرائجة...

وفجأةً ولجَتْ "الشيخ" مجموعة من أربعة ذكور مُغازلين بطريقة مسرحية قبل أن يقرروا أن يجلسوا في الركن الأيمن القصيّ الكائن، للأسف، خلفي مباشرةً. أنا في ورطة الآن. فمن ناحية، أنا نفسي أكره أن أجلس في الزوايا، أو أن يكون ظهري إلى الجدران، وأتردّد في الاختباء ببساطة بعيداً عمّا يحيط بي. ومن ناحية أخرى، أنا لا أحبّذ ذلك عندما من المفترض أنَّ أموراً مثيرةً للاهتمام تحدث خلف مكان جلوسي مباشرةً. لذلك عليّ أن أُرجِّح كفّة نرجسيتي على فضولي المشين.

الشيء الآخر الذي يزعجني هو أنني بصورة ما تعرَّفت إلى هوية أحد

الرجلين الأكبر سناً الجالسَين إلى البار. لابد أني قابلته خلال سنين مضت عندما كان "الشيخ" لا يزال في موقعه القديم فوق الأرض وأقلّ أناقة، وإن كان لا يزال شهيراً جداً بكسوته الخشبية المعقّدة التي تُظهِر أسماء مشاهير المغنين، الذين توفوا الآن، ليس فقط من العرب بل أيضاً الأوروبيين والأميركيين. ولسببٍ ما لا أنسى الأحرف العربية التي ترسم اسم "إديث بياف".

الرجل الأكبر سناً ينظر إليّ بعينيه الحولاوين. في الواقع، يجب أن أعترف بأنه يبدو غريب الأطوار. لعله يعلم لماذا يبدو وجهه مألوفاً لديّ، لكني أشكّ في هذا. إلى يميني يجلس باسترخاء شابان ظريفان. والحق أقول، أحدهما فقط يبدو لي فاتناً، والآخر يجسّد شيئاً جامداً جداً، ويجب أن أقول إنه لا يتمتّع إلا بوجهٍ حَسَن... لماذا يتردَّد النادل جيئةً وذهاباً أمامي؟ من عينيه أفهم أنني لستُ السبب ولا كأسي الفارغة، بل السبب العزّاب الشهيين الجالسين خلفي وفي أحسن حالاتهم...

قادمون جدد! وليس هذا فقط. من المحيِّر ملاحظة أنَّ وجهاً مألوفاً آخر ولج "الشيخ" تواً. وهذه المرة أستطيع حتى أن أحدِّد هويته. لقد قابلته في الماء؛ أثناء السباحة في مسبح "شاطئ الفردوس" في جبيل قبل ذلك بأيام. حينئذ فاجأني بكونه الوحيد على ذلك الامتداد من الرمال الذي كان يُحسن حقاً السباحة، بجسمه الرياضي الذي يؤدي حركات سليمة ومدروسة ميَّزته عن أقرانه المندفعين. وبعد أن سبحنا فترة جنباً إلى جنب بوضوح تحت الشمس الحارقة، قمنا معاً بكسر الجليد بالتحدُّث عن انعكاس أشعة الشمس المذهل على السطح الساكن تقريباً لمياه البحر المتوسط. أخبرني أنه في الأصل من بيروت، لكنه كان يعمل في السعودية على مدى العامين السابقين. وعلى الرغم من أنه لم يغادر مدينة جدّة إلا منذ أربعة أيام، إلا أنه بدأ يشتاق إليها. ثم سألته بارتباك إن كان يفضّل البحر الأحمر على البحر المتوسط، فأجاب "لا أبداً"، بل يتوق إلى الحرية الأكبر التي يفشل لبنان حالياً في أن يوفّرها له. (لاحقاً أخبرني بأنَّ عائلته تلحّ عليه كثيراً كي يتزوج في أسرع وقت ممكن). "في السعودية كل شيء مباح ولا أشعر بأنَّ هناك من

يعتني بي طوال الوقت كما يحدث هنا"، هكذا أفاض في الشرح. ثم لاحقاً بدأ حديثنا يصبح بلا معنى. سألني عن مكان منشفتي، وبعدما خرجنا من الماء تبرَّع بإعادتي إلى بيروت بسيارته، فقبلت ذلك بسعادة. ولكن عندما حانت لحظة الرحيل، لم أجده. أتراه غيَّر رأيه أم أنَّ أمراً غير متوقع طرأ؟ لا أدري. على أي حال، الآن هو في "الشيخ مانوش" واقف على مسافة عشر ياردات مني ويبذل أقصى جهده لتجاهل رفيقه السابق في السباحة.

أخيراً أخذ النادل كأسي الفارغة التي كنت أشرب منها، قسراً، كوكتيلاً لا صفة له يدعى "تروبيكانا"، ولا أعرف بالضبط ما هي المكونات الدقيقة لذلك المزيج الخالي من الكحول... الرجل الأكبر سناً، مع رفيقه الشاب، كانا يحدّقان إليّ. لعلي أُثير هذه النقطة على سبيل إبرازها، ذلك أنَّ السباح الماهر من جبيل تابع بشكلٍ صارخ تجنُّب إلقاء أي نظرة عليّ. ومع ذلك بقيت محتاراً من حقيقة أنَّه إلى جوار ذلك الرجل ذي الخمسين عاماً ونيّف والأصلع والأحول يجلس هذا الشاب الجذّاب بشعرِه القذر المصفَّف بعناية. في تلك الأثناء، هناك رجلان آخران من الجيل الأكبر سناً يلجان بتلك الطريقة المُلفتة للأنظار غرفة الجلوس التي كانت حينئذٍ قد أضحت مكاناً يقتصر على الذكور. وعلى الرغم من هذا كله، يجب أنْ أعترف بأنني، خاصةً عند هذه النقطة، لم أكن معجباً بالحركات المسرحية لأولئك العشّاق المتصابين المحليين. ولكن انظر! ها هو أحدهم يتبادل القبلات على الوجنتين مع أحد الشبّان (shabab) الجالسين خلفي... لماذا ينظر الأصلع بعينيه الحولاوين باتجاهي من جديد؟ ربما فقط ليلقي نظرة على ما يحدث خلف ظهري حيث كان اثنان يهمّان بالمغادرة، ولكن ليس قبل أن يقولا "باي" للمجموعة الصغيرة المحيطة بهما. الجذّاب بينهم رافقهما حتى الباب، لكنه رجع وتابع حديثه الشارد مع الساقي. في تلك الأثناء، الزوج الجالسان إلى يميني يشتركان في شرب كوكتيل من الفاكهة. وبينما هما يمتصان السائل المفترض أنه أجنبي من قشّتيهما، يبدو أنهما منهمكان في حديث هادئ. الخلفية الاقتصادية المزدهرة للظريف بينهما ظاهرة بوضوح. إنه حتماً "ابن عيلة". وهو يُنمّي لحية صغيرة حول شفتيه

النديّتين. مظهره محيِّر جداً، قد يقول البعض لاحقاً إنَّ سلوكه له سمة أنثوية، مهما كان معنى ذلك...

إلى يساري جلس ذكرَين آخرين ممثّلَين للجيل الأكبر سناً. أما أنا فلم أرَ فيهما إلا شخصين بدينين نسبياً ومنتفخين. وكالمعتاد، شقَّ أحد أشباه الآلهة اليونانية طريقه إلى "الشيخ " وحيّاهم. أهو حقيقي أم أنني أتخيَّل مخططاً دقيقاً لمؤامرة تتكشَّف أمام عينيّ؟ على أي حال، في هذه الحالة نحن نتحدث عن شابٍّ أشقر جميل يرتدي قميصاً رياضياً (T—shirt) وذي أنفٍ معقوف ومؤخّرة مشدودة وعضلات ثلاثية الرؤوس ضخمة. مرة أخرى أصبح المكان شديد الصخب، وهذا أزعجني لأنني بتُّ أجد صعوبة في تقبُّل الموسيقى الصاخبة الصادرة من المؤخرة... "ابن العيلة" (أم هل أقول "تربية عائلات"؟) إلى يميني يستغرق أحياناً في التفكير، ثم يضع قشّته بحركة عصبية في فمه ويخرجها... لقد اتَّضح لي تواً أنني لم آتِ على ذِكر جهازَيّ التلفزيون خلف البار، وكلاهما مفتوح على قناة الأزياء ويعرضان آخر "الصيحات" من باريس وميلانو. هنا، يبدو لي أكثر من ذي قبل أنه استعراض مؤكَّد لتفاهات من نوع ما تتم محاكاتها بالواقع الذي أجد نفسي فيه هذه الليلة. ومع ذلك، في نهاية اليوم قد يتساءل المرء فوراً: "ما هو الزائف وما هو الحقيقي؟".

طلبتُ إحضار فاتورة الحساب، وها هو آتٍ، النادل أعني. الآن أعتقد أنَّ الفحل من "شاطئ الفردوس" قد لاحظ وجودي حتماً (وكأنني كنت أشكُّ في هذا)، ومع ذلك لم يبدُ أنه تعرَّف عليّ بشكلٍ مؤكَّد، أو لعلّني غير قادر على التقاط الإشارات المرافقة لذلك. لهذا السبب، دائماً يدهشني كم يمكن أنَّ يحدث خلال مجرد تبادل النظرات. ثم يبدو أنه بدرجة كبيرة تعرُّف مُفترض ضمناً بحيث لم يعد هناك من داعٍ لأن يكون جلياً أو حتى ظاهراً بطريقة رخيصة. لا عجب أني وسط مشهدٍ من اختيار الشركاء النشط. بعد قول هذا، في نهاية المسرحية، تمر عليّ لحظات أخدع خلالها نفسي وأصدق أنَّ في استطاعتي أن أقوم بدورٍ موازٍ في هذا النوع المتطلّب من الألعاب السرّية. ولكن، في لحظاتٍ أخرى أعجز ببساطة عن فعل ذلك،

ناهيك عن الاستمرار – دون أن يزعجني أحد – في التعامل مع القواعد العنيدة.

اللقاء المثلي في بيروت، سبر اللغز

فيما يخص غياب الرقابة عن ما سلف، آمل أنَّ المُقتطف يكشف النقاب عن الصعوبة التي أواجهها في الخوض في مسائل نظرية، غالباً ما تكون آسرة في طبيعتها، تُطوِّق التفاعلات المتشابكة بين المثليين جنسياً في لبنان. ولكن قبل أن أتناول موضوع رهاب المثليين بالإجابة عن سؤال لماذا انتهى الأمر بـ"مقهى الشيخ مانوش" إلى إغلاق أبوابه بعد أقلّ من عام على كتابتي ملاحظاتي الأولية، على الرغم من كل النجاح التجاري والاجتماعي الذي حقّقه، دعني أولاً أشير باقتضاب إلى بعض التخمينات التي تُصوِّر جزئياً بدقّة سبر لغز اللقاء المثلي في بيروت. وكما أصبح ظاهراً في المقطع، أحد الأوجه المذهلة لذلك اللقاء يوجد في بُعده الخاص بتعدُّد الأجيال. والاجتماع الذي يبدو هادئاً للشبان مع أقرانهم من الجيل الأكبر سناً يشير إلى ما سأقوم لاحقاً بتفحّصه في السياق الأوسع للأبوّة. أما في الوقت الحاضر فسوف أقيِّم السياسة المعقّدة للملابس والموضة كما يجسّدها العديد من المثليين جنسياً في بيروت. فارتداء المقصان التي تبرز العضلات – أو ما يسمّى I–shirt (أي، تانك توبس) – المقصود منه بالدرجة الأولى استعراض الأطراف العليا العضليّة بدرجة أو بأخرى من جسد الشاب المهتم بجذب الأنظار. وزيادةً على ذلك، الرغبة في استعراض جسم رياضيّ يفترض الكشف عن الجاذبية الجنسية للبطل الذكر، بالإضافة إلى التجهيزات، تُشدِّد على طموحاته الأوسع للتنافس لاحتلال مكانة في العالم المحلي لعملية مركَّبة من العولمة الثقافية. وضمن هذه العملية غالباً ما تقتصر سياسة المُثُل العليا على المحيط الأساسي لأنواع معيَّنة ثابتة تدعمها جماعياً نماذج مشتركة من الاستهلاك العالمي. ولكن مثل ذلك الاستعراض الجسدي الفردي هو عادةً أيضاً محاولة جماعية للانغماس في ثقافة عالمية تدور معتقداتها الكبرى حول الاستهلاك الدنيوي للموضة والأزياء.

بالطريقة نفسها تلعب الموسيقى دوراً هاماً في تشجيع صورة الأنيق والتابع للموضة. وعلى هذا الأساس، الاستهلاك الثقافي لكل الأشياء العالمية لا يمكن أن يُختزل إلى مسائل

تُعتبر "غربية" في الشكل والمحتوى. وعبارة "حيث يتقابل الغرب مع الشرق" (من الواضح أنه ليس "حيث يُقابل الشرقُ الغربَ") ظاهرة بشكلٍ بارز على غلاف لائحة الطعام في "الشيخ مانوش" ولعلها تدلّ بطريقة رخيصة إلى شعار مبتذل أصبح مبدءاً، لكنه أيضاً إشارة إلى سياسة تعريف الذات المناقِضة التي تؤثّر، فيمَن تؤثّر، في المثليين في بيروت وحولها. والمثير للاهتمام أنَّ لبنان، خلال العقد الماضي أو نحوه، شهِد، مع باقي العالم العربي، إحياءً هامّاً لشعبية الأغاني العربية الخفيفة، مما جعل من المستحيل على نوادي الرقص المحلية ألاّ تبثّ الأغاني الرائجة. فمثلاً، في عالم المثليين داخل العاصمة اللبنانية وحولها من الصعب وجود شخص ينسى أنه في أيام العطل الأسبوعية، وعند الساعة الواحدة والنصف صباحاً على وجه الدقّة، يبثّ معدّ الأسطوانات في نادي "أسيد" أغانٍ عربية رائجة. ويزدحم نادي الرقص المبهرج، في إطار من المزج النابض بالحياة لسعيد مراد وأغاني لنانسي عجرم الجذّابة، بحشد من الطامحات إلى امتهان الرقص الشرقي يبذلنَ أقصى جهدهن لتقديم أفضل أداء جسدي. وبالضبط هذا التزامن المتعمَّد للأجساد بأزيائها الحديثة التي تتحرك مع الأنغام المتزامنة تحت سقف استحواذ الانتباه للنادي الليلي الأنيق الانتقائي هو الذي يمثّل أفضل تأويل محلي للعادات العالمية للاستهلاك.

لكنَّ الطموح السائد ليحتل الفرد مكاناً داخل عالم العولمة الثقافية اللبناني المحصَّن يُترجم إلى سياسة مُثُل عليا غالباً ما تُقتصر على التشديد الأساسي على أنواع ثابتة مستمدّة من ذخيرةٍ من فئةٍ أكبر سابقة للمرحلة الاستعمارية. وكما يبدو واضحاً في المقطع حول "الشيخ مانوش"، فإن الفتنة العامة، في صلتها بالجمال الجسدي والجاذبية الجنسية، تتصل بشكلٍ نموذجي بشهوانية جمالٍ مثاليّ معقّد يزدهر بين الأطلال الآسرة لما يبدو ماضياً استعمارياً لا ينتهي. إنه مثل أعلى يميل، كقاعدة اجتماعية ثابتة، إلى تفضيل البشرات الفاتحة على تلك القاتمة. هذا المثل الأعلى ينتهي به الأمر، انسجاماً مع نموذج، إلى انعكاس صورته على المرآة الملطّخة لغطرسة ما قبل الفترة الاستعمارية. وداخل العالم المثلي لمدينة بيروت الممسوسة بالوضع الاجتماعي، صورة "الفحل الأشقر" (ويُفضَّل أن يكون أزرق العينين) تسمو في الرغبة والإعجاب والسمعة المهنية فوق إمكانية كل الفئات الأخرى المثليّة، وبهذا تُسقط عملياً أي نوع من التيارات المضادة. ولكن هذا الإبراز الخاص للصور الشهوانية يبقى مؤذياً. واشتهاء جمال الآخر – وليس الآخر ذاته

- بالتغاضي عن أي قدر من لون الدم بشكلٍ شديد الوضوح ليس فقط يطرح قضية التمييز العنصري المتفشّية بل يكشف النقاب أيضاً عن إشكاليات مجتمع مُستعمَر باستمرار واجه العملية المتواصلة والخادعة للتطابق وفقاً لمُثُل عليا مدبَّرة مرتبطة في المقام الأول بغربٍ متخيَّل ومثبَّت محلياً.

وهكذا يتم تقدير عمليات التطابق تلك بالاستقرار في مساحة المرء الاجتماعية الخاصة داخل العالم المثلي في بيروت الذي يستمر في كونه مشروعاً دقيقاً بالنسبة إلى الفرد المهتم. وزيادةً على ذلك، النتائج المترتّبة عن مثل هذا التحدي الاجتماعي يتجاوز بكثير أي نوع من النرجسية المستترة من جانب عالِم الأنثروبولوجيا؛ وتتجاوز أيضاً أي فوضى في الأعراض تتبدّى عبر التغيُّر الممكن للتحديق والنظرات الحادة المساء فهمها يمكن أن تكون جزءاً مكمّلاً لنقاط تقاطع الباحث مع مصادر معلوماته أو معلوماتها المزعومة. نقاط التقاطع هذه دائماً متوقّعة ضمناً على العجز الوشيك لاستقبال إشارات ذات معنى يقوم كل الأبطال المعنيين باستبدالها باستمرار.

زيادةً على ذلك، فإنَّ استبدال نقاط التقاطع بين عالِم الأنثروبولوجيا ومصدر المعلومات يتلازم مع الآليات المعمّمة للإبراز والدفاع كعرض الغطرسة واللامبالاة والتحفُّظ التي تشكّل جزءاً مكمّلاً للذخيرة الاجتماعية الأرحب في لبنان. والواقع، لكي نلاحظ وجود الناس - وهي مصادفة لا يمكن تجنّبها في مثل هذا البلد الصغير جداً - لا يعني أنَّ الشخص (أ) يجب أن يعترف بالشخص (ب). العكس هو المطلوب. واستناداً إلى ما بدا جزئياً من سلوك الشاب اللبناني الذي يعمل في السعودية، تستطيع بسهولة أن تتحدث مع شخص في وقتٍ ومكانٍ معيَّنين، ولكن ما أن تتغيَّر هذه الإحداثيات الزمانية والمكانية فقد يُحجم الشخص نفسه حتى عن النظر إليك. فضمن خصوصيّة اللحظة وعبر التحرّك الواضح للتحديق والفم الفاغر المستتر، دائماً تكون الوجوه المألوفة هي أول ما يُعرَض، أو، يُقيَّم من قِبل الطرف الخاص وِفقاً لصلتها الخاصة به. وإذا ما تصادف، لسببٍ أو لآخر، وافتقرَ أحدهم إلى الصفات ذات الأهمية الاجتماعية المناسبة، كان يُقابَل عامةً باللامبالاة أو ما شابهها من المواقف التي توحي بأنه غير موجود.

ومع ذلك، إذا نجح أحدهم، للخير أو للشر، في جذب انتباه الجمهور هدفه فغالباً ما سيجد نفسه في مركز اهتمام يبشّر بالخير. والنتيجة الصارمة لذلك هي أنَّ المسألة تنتهي بأنْ تُختصر إلى كيف يستجلِب الفرد المثلي الاعتراف التام من نظرائه. والجواب يكمن

جزئياً في القدرة الاستراتيجيّة على إظهار المرء تحفُّظه بنجاح في حضور الآخرين. إنها مقدرة ترتقي لتغدو ما يشبه مسرحية القوة الجماعية حيث ينغمس المثليّ المُفترَض، في لحظة من التوهُّج الواعي، في تولي دور المعبود الذي لا يمكن نيله. مثل ذاك الشخص يتمتَّع بعدد من المواهب الاجتماعية تتراوح بين فترة قصيرة من جذب الانتباه المتأني إلى القدرة على قطع وعود زائفة - أو صياغة أكاذيب صريحة. هذه المواهب تساعده على التخلُّص من مُحاوريه الخاصّين لكي ينتقل إلى شخصٍ يأمل في أن يكون لائقاً أكثر في المظهر والفائدة.

بالإضافة إلى ذلك، ووفقاً إليه، سرعان ما يقدِّر مثل هذا البطل الفعّال اهتمامه الكامن - أو افتقاره إليه - بنظرائه وأفعالهم. ويبرز على الوجه السؤال كيف يستعدّ لمواجهة مثل ذلك العالم السطحي وكيف ينعكس ذلك العالم على الوجه الناتج. ولعبه دور الصعب المنال يعكس الهدف من إغفال الهوية في اللقاءات داخل عالم المثليين جنسياً اللبناني الذي يُسقط فكرة العلاقات الدائمة ذاتها، ناهيك عن الالتزام الواضح الناشئ عنها. لكنه يشير أيضاً إلى مُثُل محلية لإغفال الهوية في بلد صغير جداً يمكن أن تقول عنه أي شيء غير أن يكون مُغفَلاً. وفي الوقت نفسه، لعب دور الشاب المحافظ يلقي الضوء على التصميم المضلِّل على حماية النفس. إنه تصميمٌ يتّخذ شكل الإنكار المستتر - أحياناً يكون جلياً تماماً - لنزعات المرء الجنسية المضادة في المطلق للمعايير. وإنتاج الرغبة بدوره يصبح مهارة قائمة بذاتها تلقي الضوء على المميزات الشخصية التي خُلقت لكي تلقى استحساناً من محيطه. إنه إنتاج يتضمّن، على سبيل المثال، المظهر الخاص لشخص بالإضافة إلى الأساليب المختلفة القادر بواسطتها على التحرُّك ليستعرض - أو غالباً يختلق - الثروة الجسدية.

هنا يأتي دور قضية الأبوّة المعقّدة الآنفة الذكر. عموماً، الهيبة المزعومة المصاحبة للرجل الأكبر سناً مرتبطة، مباشرةً أو عبر التشعبات المتشابكة للبروز الخاص بالتحليل النفسي، بمكانته الاجتماعية. وفي مجتمع أبويّ بشكلٍ ملفت كالمجتمع اللبناني، المبني إلى حدٍّ بعيد على المظاهر الخادعة من تصنيف الناس، تبقى صورة الذكر الجنسي الناضج والفيّاض ظاهرياً، ويظهر عموماً على شكل رجل محليّ ثقيل الوزن، هي المركزية. لكنّ هذه المركزية أبعد ما تكون عن البساطة. ومنها، وبعيداً عن الهوس المحلي بترتيب الأفراد بلا رحمة داخل أدراجٍ معدّة مسبقاً، تخرج شِباك معقّدة كبيرة من الرغبات والعلاقات

التبعيّة والمذعنة الفردية والجماعية تُعادل النضج الذَكَري بفُرَص هيمنة قوة ترغب غالباً في مواجهة التحدي ولكن ينتهي الأمر بتفاقمها. إنها معادلة تنطوي على مفارقة، لأنها توضِّح مآزق وضع عادي بشكلٍ رئيسي حيث منشآت الكبت ينتجها بعناد بالضبط أولئك الذين يُفهَم أنهم أشدّ من عانى من جلاّديهم ولكنهم، مع ذلك، انغمسوا في الرفاهية الخادعة للامتثال المعياري وأيضاً في خيار أن يبدوا ويتصرّفوا كأنهم نتاجها.

هذا الافتراض – على الرغم من أنه ناقص ويقترن بالمفارقة المشار إليها أعلاه – يشير مباشرةً إلى موضوع رِهاب المثليين جنسياً. وعلى الرغم من كل النجاح التجاري والاجتماعي الذي حقّقه "الشيخ مانوش"، فإنَّ أسباب إغلاق أبوابه تكمن في الأساليب المتنازعة التي لا يتجلّى بها تدريجياً إحساسٌ جماعي بـ"مُبرر الوجود"، الذي استخفَّ به المجتمع اللبناني ككل بوصفه يمثّل "سلوكاً مكشوفاً"، إلا قبل أن يغدو موضوع كبت. وعلى مستوى تافه، من الممكن قصر تحليلي على الواقع الصرف، مثلاً، بالإقرار ببساطة أنَّ صاحب المقهى لم يعد فجأةً يرغب في أن يكون زبائنه في معظمهم ثلّة من الشاذين قبل أن يغلق المكان. من ناحية، سيكون حتى من المناسب الإشارة إلى أن النشاط الذي شعر به اللبنانيون بعد انتهاء الحرب الأهلية كُرِّس لثقافة منزلية من فرط الاستهلاك المقصود منه أن يقوم على أساس التوق الاجتماعي لتحقيق السعادة الفورية التي لا يمكن أن تتحقق على المدى الطويل في مكان واحد، سواء أكان مخصصا للمثليين أم لغيرهم. وهكذا كان النشاط الشامل على مدى العقد الماضي من فتح وإغلاق عدد لا يحصى من المطاعم في أرجاء بيروت كلها. ومع ذلك، في حالة إغلاق "الشيخ مانوش"، كل ما ذُكر أعلاه لا يمكن أنْ يُنصف تماماً الأشكال المختلفة التي اتخذتها مسيرة رهاب المثليين الصعبة في لبنان. في الحقيقة، هذه المسيرة كلها مملوءة بالضرب واللكم.

الظهور وسياسة رِهاب المثليين

بحلول أوائل صيف عام ٢٠٠١، لم يكن مقهى "الشيخ مانوش" قد أضحى فقط أحد أشد المرابع الرائجة في عالم المثليين في بيروت، بل بدأ يجتذب حشداً من الذكور الطامحين بنشاط لتحقيق ظهورهم الاجتماعيّ. وكما ورد في ملاحظاتي الميدانية، سرعان ما حُوِّل المكان إلى مسرح لمنافسات بديلة يتجسّد عليه التفاعل المعقّد للضغط الاجتماعي والمقاومة

الفردية في سلسلة من المناوشات التنافسية. وفي النهاية يبقون مع ذلك حذرين وضعفاء وأيضاً قريبين من معيار الامتثال الطاغي والمهيمن. وأحد أجزاء تلك المنافسات هو عرض ما سوف يستهجنه لاحقاً المنتقصون بوصفه "سلوكاً مكشوفاً"، أي بوصفه سلوكاً مشيناً "حيث يتصرف الرجال كالنساء" مثلاً. وهذا لا يعني أنَّ ذلك "التخنُّث" كان غريباً على المثليين الذكور، أو حتى على المجتمع ككل، في لبنان. العكس هو الصحيح. وعلى الرغم من طبيعته المحدودة وغير المُعتَرف بها رسمياً، إلا أنَّ الإجازة المحلّية غير المحبَّذة ولكن الفعّالة طالما سمحت للهويات الاجتماعية المهمَّشة في بيروت أن تزدهر بدرجة معيَّنة. ولكن عندما تصبح نقاط التقاطع المتطابقة للظهور مفرطة، أي تهدِّد نظام كل الأشياء الاجتماعية يبرز الاضطهاد كجوابٍ لا مناص منه تقريباً.

الاضطهاد، في الواقع، يمكن توضيحه بصورة مختلفة. وما يهمّني هنا أضأل من اضطهاد الدولة "بحدّ ذاته"، مع أنه يستمر فعالاً ومحورياً بالاضطهاد الرسمي الذي شُرِّع بالمادة ٥٣٤ من قانون العقوبات اللبناني الذي يُحظِّر كل "نشاط جنسي مُنافٍ للطبيعة". إنني في الواقع قلق بشأن الآليات المعقّدة لما أسمّيه رهاب المثليين الداخلي والمستفحل داخلياً باستمرار، الفعّال والحاضر بقوة داخل – وليس فقط خارج – عالم المثليين في لبنان. على الرغم من أنَّ إغلاق "مقهى الشيخ مانوش" يبدو أمراً غريباً وتافهاً، إلا أنه يجب تفسيره بالقطرة الخبيثة الزائدة التي تسبَّبت في فيض كأس قوانين الكبت في المجتمع المصغَّر بمحتواه الآثم فَرَضاً. وبدأ "السلوك المُخنّث" الذي يتّضح باطراد من قِبل بعض الزبائن من الذكور ليس فقط يثير عداء الراحة الذهنية المعيارية لمالك المقهى، بل أيضاً عداء العديد من الزبائن الذكور المثليين التواقين إلى تمييز أنفسهم عن أي نوع من الظهور المُجرَّم ضمناً. هذا التوق إلى الاختلاف عن – أي أفضل من – التانتات[٦] المخنثات يقود إلى نوعٍ خاصّ من رِهاب المثليين، وهو خاص بالعالم المثلي في لبنان وتزداد هذه الخصوصيةً على أيدي العدد الكبير من أنصاره. إنه تفرُّد يحمل في جوهره أداة استهجان معقّدة. ولكن الإعلان المشدَّد الواسع الانتشار "أنا مش هيك"، مقروناً بتدخلات خاصة، تستنكر الآخر المخنّث، وأيضاً تتضمن الرفض العام لأي اختلافات خاصة بديلة قد تميِّز الآخر، بغضّ النظر عمّ إذا كانت خارجية أم داخلية.

النتيجة هي أداءٌ عصابيّ ومُحبَط إلى أقصى درجة يُفضّل بوضوح محاكاةَ المعياريّ على الاعتراف المشترك بالاختلاف، وبذلك يدل ضمناً على رهاب الأجانب بأشد معانيه

حَرفيّةً. هذا الأداء المتردِّد نوعاً ما في أول الأمر، ومن ثم العنيف، والغريب على العين المراقِبة، يحمل إمكانية مخيفة وينقل الرعب إلى عالم من المأساة الاجتماعية: إذا لم تكن مثلي، وتتطلَّع إلى مثل عليا مشابهة وتشاركني الرغباتً نفسها، لا يمكنك أن تنتسب إلى العالَم الذي أعيش فيه. لذلك سأنفذُ إلى داخلك وأتجاهل وجودك ذاته. والعُصاب الكامن لذلك الأداء يمكن، ويا للمفارقة، أن يقوم على أساس دافعٍ فرديّ عميق للتعبير عن النفس. لكنَّ هذا الحافز يتحوَّل إلى محاكاةٍ ممتثلة تجبر الشخصَ المعنيّ على الظهور بصورة مثالية بارزة يريد أن يشارك فيها. وغالباً ما يكون التأثير المادي في الخلفية الشخصية صحيحاً. والافتقار إلى المال، بالإضافة إلى الاضطرار المخزي إلى أن يبدو كالباقين المعياريين، مثال آخر تلعب فيه الصلات الأبويّة دوراً. إنه مثال يحوِّل العديد من الشبان الصغار نحو علاقات متنوعة الرعاية يتم فيها تبادل الخدمات (الجنسية) الخاصة لأهدافٍ مادية.

إنَّ عرض هذه المحاكاة بلا قيود على شاشات التلفزيون في قناة الموضة المخصصة لآخر صيحات الأزياء من أوروبا يؤسّس لاستعراض التفاهات حيث يكافح المراقِب عبثاً، في محاولاتٍ لا تلين ليكون المشارك الموضوعي[٧]، ليميِّز بين الزائف والحقيقي. وهذا التفاعل بالذات بين الوهم والحقيقة هو أفضل تمثيل للواقع المعاش داخل عالم المثليين في بيروت. وهكذا تغلّف الملهاة الجلية للِّقاءات الناتجة، التي تُعتبر علنيّة وحيث سرعان ما ينضج التحدي مع الإذعان ليغدو كليشيه ميلودرامية، وقائعَ مأساوية معيَّنة للمجتمع اللبناني المعاصر. ويجبر الفقر البنيوي للفرصة الفردية الشبانَ على الاستسلام قبل أن تُبنى الجدران المدعّمة والقوية لتحمي وتصون المعياريّة الاجتماعية. والتوتر القائم بين السعي الشخصي لاستجلاب الانتباه الدائم وإظهار العجرفة المناقض تجاه الآخرين، وقضايا القمع والإنكار الساخنة، بالإضافة إلى الانقسام المفاهيمي في تكاثر المثل العليا الذي جعل الأشقر صاحب الشعر التِبنيّ يبدو غريباً بإعلان تمثيله العَرَضي كمثالٍ للجمال – وهذا بحدّ ذاته قائم على أساس المعنى ما قبل الاستعماري للدونيّة – غالباً ما تنتج عنه معاناة فردية قائمة على الجهد الجماعي الذي يبذله العديد من المثليين في بيروت ليتكيّفوا مع العجز.

حاولتُ أن أبرهن على أنَّ الحدوس الخاصة، التي تتراوح بين السياق الأوسع للأبوّة وسياسة التحفُّظ السيئة السمعة وتثبيت رهاب المثليين المتفشّي، هي التي تصوِّر جزئياً

اللغز المحيِّر للقاء المثلي في لبنان. إنها دون أدنى شك مسؤولة إلى حدٍّ بعيد عن إغلاق "مقهى الشيخ مانوش". ولكن، لكي أعرِضَ سلوكاً معروفاً عموماً بأنه "أنثوي" أو "خنثوي" في هذا المجال، ليس من الضروري أن يُؤوَّل بأنه انتهاكٌ مؤذ بحدٍّ ذاته. فأحياناً، وفي مواقف معيّنة، يمكن حتى أن يكون مقبولاً. ومع ذلك، فإنَّ حدثاً مواتياً، سلوكاً كهذا، إذا فُهِم كزيادة في الظهور، سوف يتحوَّل حتماً نحو الهدف المعلن لرهاب المثليّة المُثبّت والعنيف بشكلٍ مشين. بعبارةٍ أخرى، هذا الظهور المكثَّف يثير الميل إلى الاندماج في احتمال التهديدِ الخطير للنظامِ الهَرَميّ للأشياء، وبالتالي للمثال المحمي لتفوُّق الذَكَر – أي الذَكَر الخشن. وعليه يجب، بكل الوسائل، أن يُعاقَب.

كما ذكرت سابقاً، كان كلما تطور "مقهى الشيخ مانوش" ليصبح مكانَ تجمُّع بارزٍ للمثليين في بيروت، ازداد وضعه كمشروع اقتصاديّ ناجح. ولكن، كما أشرتُ، هذا النجاح كان يعني أيضاً المزيد من الظهور لأفرادٍ اعتُبر أنهم يسلكون سلوكاً "مكشوفاً". تلت ذلك حركة ارتجاعية مضاعفة. فمن ناحيةٍ، المراحل الأولى من التساهل الداخلي تحولت تدريجياً إلى عداء، ليس فقط من جهة مالك المكان بل أيضاً بين أولئك الزبائن المثليين الذي رأوا راحتهم الاجتماعية المعيارية تتعرَّض للتحدّي. من نواحٍ متعددةٍ، اختار الفريقان الأمان الخادع للرقابة الذاتية بدل مواجهة التحدي الذي شعرا أنه قد يعرِّض للشبهة الوضعَ المستقرَّ – أو السمعة الاجتماعية – التي يشار إليها عموماً بالعامية المحلية "بريستيج". وهذا الخيار كان قائماً دون أدنى شك على الألم والخوف من أن يُحطّ من قدرهم اجتماعياً. ولكن مراقبة الذات لم تصبح ممكنة إلا بعد أن نجح الأفراد المعنيين بالانفصال مفاهيمياً عن الذين ابتهجوا لاستهجان سلوكهم "المكشوف". ومن ناحية أخرى، تشعّب تثبيت رِهاب المثلية الناتج وجَعله دائماً، الأمر الذي يتّخذ أشكالاً متعددة من التعدّي والضرب المستتر والظاهر، حثَّ غالبية الزبائن على الانسحاب المضطرد من المقهى. وهكذا، وبعد أن بقيَ خاوياً مدة شهرين، أنهى "مقهى الشيخ مانوش" أعماله التي كانت مزدهرة سابقاً واضطرّ إلى إغلاق أبوابه في شهر أيار/ مايو من عام ٢٠٠٢.

حتى خلال صيف عام ٢٠٠١، لم يكن مقهى "الشيخ مانوش"، طبعاً، المربع الاجتماعي الوحيد الذي يرحّب باللقاءات المثلية داخل العاصمة اللبنانية وخارجها. بل إنني أوردت المثال لكي أصوِّر التعقيدات العديدة التي استلزمت بقوة خلق مساحة المثليين في بيروت. فبعد إغلاق "مقهى الشيخ مانوش" لم يخفّ الظهور العام للمثليين،

بالإضافة إلى الحضور الدائم للمنتقصين "المكشوفين" ضمناً، على سطح المجتمع اللبناني الحذر بشأن الصورة. وبدل ذلك، ما حدث هو أنَّ عالم المثليين المحليين بدأ يصادق على تعددية المساحات البديلة – المنغلقة والمنفتحة في وقت واحد – ويباشر بهذا عمليةً معقدةً تبقى ليست فقط واحدة من أشد العمليات إثارةً للسخرية المتأصّلة وتتعرّض للفضيحة بسهولة ولكنها أيضاً تتسم بالتنافس العنيف والخصومة والمعاناة.

الكورنيش

إحدى تلك المساحات البديلة – والمنفتحة – مثلاً، متنزّه شاطئ المدينة الحافل بالأحداث، المعروف للجميع باسم الكورنيش. وهو يقع بالقرب من منطقة الحمرا في الجزء الغربي من بيروت، وبقي حتى فترة ما بعد الحرب ما يشبه الجوهر الاجتماعي الأبدي. وبطرقٍ متعددة، يجسّد المنتزه كوناً صغيراً نشِط ضمن السياق المتلاطم للمسرح الاجتماعي المصغَّر في إحدى مراحل وجود بيروت الرئيسية. وخلال تاريخها المدني الغني والمتناقض بقيتْ في العموم تجربة تدوم أربعاً وعشرين ساعة، وفي مناطقها المتنوعة، الممتدة من عين المريسة في الشرق إلى الرملة البيضا في الجزء الجنوب الغربي من المدينة، وكلها مختلفة في طابعها الخاص، فنشاط الحياة المدينية حاضر دائماً، نهاراً وليلاً. وعلى الرغم من الوجود الظاهر للكون الاجتماعي الأوسع داخل حدود موقع الاستعراض، الكورنيش اليوم هو أيضاً نِتاج تاريخي لمجتمع ما بعد الحرب الممسوس بالاهتمام بالنظام الأبويّ وسياسة العزل المزعجة. لذلك لا يبدو إلا لعين المراقب المثالي أنّ الكورنيش هو أحد الأماكن القليلة في بيروت التي يؤمّها الجميع. وحقيقة أنظمة التجمّع اللبنانية هي أنَّ هناك أيضاً، على الرغم من القيود كلها، أفراداً نجحوا في التنافس والاستيلاء على مساحات معيَّنة تتجاوز كثيراً الحدود الاجتماعية للامتثال المعياري.

بالطريقة نفسها، فإنَّ عائق الإحداثيات المكانية – الزمانية لا يقف عند الخلق النشط وتخصيص ما كنت أسمّيه المساحة المثلية. ووفقاً للوقت من النهار أو الليل والجزء المعيَّن من الكورنيش، حتى المشارك العابر يقابل شباناً[٨] غالباً ضمن جماعات، ولكن أحياناً يكونون فرادى، يتكئون على الدرابزين ويحدّقون بانتقاء إلى المارة. وعلى الرغم من أنَّ هناك دائماً أناساً على الكورنيش، فإنَّ منتزه الشاطئ يزدحم في المساء، أي عندما

يسمح الجو بذلك. وبعد اختفاء آخر قبس من الشمس الغاربة داخل أمواج الصيف الهادئة لشرقيّ البحر المتوسط يزدحم الكورنيش بالناس ولا يبدو في الأفق ما يبيّن أنه سيحدث أي تغيير. ولكن فجأةً يصبح الظلام حالكاً. وبسبب مشاكل دائمة في الطاقة الكهربائية، تتعلّق بالأزمة الأكبر الأطول أمداً في قِطاع الطاقة المحلية، تبقى بعض من أنوار الشارع في المدينة مطفأة. والغريب أنَّ هذا الافتقار الملازم إلى الرؤية على الكورنيش يسمح بحدوث نشاط اجتماعي عالٍ فيما يتعلق بالتواصل الاجتماعي في ذلك المكان المظلم من المدينة الصاخبة.

إذا أخذنا في الاعتبار أنَّ بيروت خلال النهار تكون ملاذاً لممارسة شتى أنواع الغزل والعلاقات الجنسية، فمن السهل تخيُّل أن كل شيء ممكن أن يحدث في الظلام. لكنّ هذا يبقى خيالاً، حتى وإن كان بعضٌ من الوقائع المعاشة يقترب أحياناً منه. لذلك، أي مفارقة مريرة ملاحظة كيف أنَّ حتى الافتقار إلى الطاقة الصناعية يمكن تحويله إلى حدث اجتماعي أو حتى مغامرة شخصية حيث تخصيص مساحة ما يتحدى تنافُس الأمزجة والهويات الشخصية. ولكنّ هذا، طبعاً، دائماً محدَّد ومقتصر على مواقع ومناطق معيَّنة قادرة على تحدّي النظام والسلطة والعُرف، وإن كانت ربما تميل حتماً إلى تعزيزها.

إذا ترك المرء بعد منتصف الليل المنطقة الأقرب مباشرةً إلى منطقة قلب البلد التي أُعيد بناؤها واتّجه صوب البحر فإنه يترك خلفه حوض رسو السفن المعدّ حديثاً لكنه مازال خالياً إلى اليسار عند الطرف الشرقي من منطقة الفنادق التاريخية من بيروت، وأعني به الموقع ذاته الذي ضرب القصف عنده موكب رئيس الوزراء الأسبق رفيق الحريري في ربيع عام ٢٠٠٥، فقتله وكل من كان معه. موقع التصيُّد أفسح المجال لبَروز صخري داخل البحر، حيث على امتداد مساحة ياردتين يبدو الجو السمعي بأكمله أنه تغيَّر. والبلبلة لِما يُفترض أنه النشاط الاجتماعي المباح الذي يثير أصوات الرجال والنساء على خلفية الكورنيش تنتقل إلى كون مختلف تماماً عبر الشارع مقابل جامع عين المريسة. وداخل متاهة من الظلال تمتد نحو الغرب باتجاه المنارة المدشّنة حديثاً يسود سحرٌ كنسيّ قوي. و"المنارة الجديدة"، كما يُسمّى عادةً البناء الإسمنتي، لا تتخذ فقط الشكل المادي لبرج المراقبة المهيمن، بمجرد قوة حضور طرازها المعماري وطابعها المهيب، بل أيضاً شكل القضيب المدني الذي يوحي به بلا أدنى شك وبامتياز. وفي ظل وضعية اشتعاله يصبح السائر نفسه هو المراقب لأشكالٍ وملامح أوجه كثيرة في الليل الذي يشمل كل شيء

تقريباً. وجوه من كل الأشكال والألوان تتبادل التحديق بتركيزٍ محموم. والتشديد الوحيد المستمر هو تنافر أصوات السيارات ولكن أيضاً النغمات المختلفة والحوارات التي يتردد صداها في مثل تلك الساعة المتأخرة من كل زاوية خلفية.

لدى المرور من أمام الحمّامات العسكرية عند الطرف النهائي من راس بيروت يميّز المرء، خاصةً خلال أشهر الصيف من شهر حزيران/ يونيو حتى شهر آب/ أغسطس، المساعدين المتميِّزين لضباط الجيش اللبناني لدى دخولهم المنطقة ذات الحراسة المشدَّدة، ومن السهل تخيُّلهم يتشمّسون على كراسي الشاطئ الخاصة بالبحرية بينما في الوقت نفسه يراقبهم جنود مثقلون بالمواهب الطبيعية، أشد أدواتهم جاذبية، بالإضافة إلى مدافعهم الرشاشة المهيمنة، عضلات سواعدهم الثلاثية المطوّرة باحتراف. لكنَّ الأقلّ حظاً بينهم يُمنعون من الاقتراب ولهذا يتابعون طريقهم سيراً على الأقدام إلى مدينة ملاهي بيروت (لونا بارك) المفعمة بالنشاط التي ينغمس روّادها، وغالبيتهم من ضاحية العاصمة الجنوبية، في تسلية نهاية الأسبوع بالمسرات المتواضعة ولكن الشائعة كركوب الدولاب الدوّار المتداعي قليلاً وفي الوقت نفسه يستمعون إلى الأصوات الهادرة لأنغام مُبالغ في إعادة توزيعها من قِبل إحدى مطربات الأغاني الرائجة اللبنانيات الشهيرات اللواتي لا حصر لهنّ. وعند الابتعاد ببطء عن التدفق الصوتي وشقّ الطريق إلى أعلى التل الوحيد الذي يميِّز منطقة الروشة التي فيما عداها تضاريسها مستوية، يصل المرء إلى منطقة الروشة، الشهيرة أصلاً بصخرتيها الشبيهتين بحمامتين تُحددان خطّ ساحلها. حتى من الخارج يفرض الجو المبهرج لمثل تلك الأماكن، التي عادت إلى الحياة كذاك المسمّى "بُتي كافيه" ونظيره "غراند كافيه"، نفسه على كل من يتصادف أن يمرّ من هناك. وبين الجماليات المميَّزة لكل صغير وكبير يكاد يكون الأوريان في أحسن حالاته، وكل ما يمكن لتجسداته العالمية الحالية أن تمنحه في مجال الروح الاستهلاكية في عالم ما بعد الحداثة، في ظهوره الصارخ بالمظهر الشرقي.

وخطوة بعد خطوة على تلك المساحة المعيَّنة من منتزه شاطئ بيروت، تتدعَّم على التوالي الروح القلقة للخواء. بينما ما يسمّى "عقدة بالم سبرينغ" مع نظيره المزدحم دائماً مقهى "ستاربَكْس" لا يمكن أن يبدو أشد زيفاً بتقليده المؤلم للهندسة المعمارية على طراز مبنى المزرعة في فلوريدا (وهو نفسه زائف بوقاحة)، لا يحتاج الأمر إلى الكثير لمنافسة فرع "برغر كينغ" المجاور، الكبير بصورة غير عادية، لكنه لا يقلّ ازدحاماً.

على هذا، ففندق موفنْبيك ذو الزخرفة العربية الذي دُشِّن حديثاً على الطرف المقابل من الشارع، وترفرف عليه أعلام لبنان والسعودية وسويسرا بشكلٍ معبِّر تحت شمس البحر المتوسط، يتفوق عليها جميعاً في توفيره مرآة، حتى وإن كانت غير ملحوظة إلى حدٍّ بعيد، من أجل العديد من الوسيمين من الوسط التافه المحلي الذين يستنشقون هواء العالم في حين أنهم في الحقيقة يختنقون بالقوانين التي فرضوها على أنفسهم لمحاكاة الامتثال. ولكن، سوف يكون من المضلل حتماً لعالم الأنثروبولوجيا، في محاولته البورديوية العنيدة ليكون "مراقباً موضوعياً"، من أجل كسب مسافة انعكاسية عن الموضوع المثير لليأس الذي يمكن لمجرد زيادته للانغماس في الملذات أن يدفعه إلى البكاء، أن يُقصِر مراقبته على الظواهر الجنسية الواضحة للقوة المعيارية، سواء على شكل هندسة معمارية أو داخل الإطار العنيد للأنظمة الهرمية الاجتماعية. وهناك دائماً في كل مكان من تلك البقاع على الكورنيش، بالإضافة إلى أولئك المختنقين من تشعّبات امتيازهم الذي يؤدونه بعدائية، آخرون يحظَّر عليهم، لأسباب عديدة، بلوغ تلك الذرا من الجنة الأرضية، أو على الأقلّ يجدون صعوبة في فعل ذلك.

حتى إذا كانت الهوامش صلبة في العموم في طاقتها على مقاومة أي نوع من التيار السائد، في السياق المتوتر للبنان ما بعد الحرب، غالباً ما تكون أشد الانتهاكات هدوءاً محاطة بدوامات الامتثال الاجتماعي العاتية حيث الافتقار الفعلي إلى الانتماء إلى مُثل عليا معيَّنة لا تنتج عنه فقط محاكاة خرقاء بل أيضاً قمعُ الاختلافِ الواسع الانتشار. والكورنيش يوفّر بطرقٍ متنوعة خشبة مسرحٍ من أجل هذه المفارقة المُقلقة. وعلى الحافة الجنوبية من فندق موفنبيك الفخم، مثلاً، يمرّ المرء بفندق كارلتون المغلق الآن ولكن ما زال شهيراً، وهو نفسه منتجع سياحي لا يرتبط مجده الغابر فقط بالمصادفة بمذهب المتعة في ستينيّات القرن الماضي وأوائل السبعينيّات الهادئة ظاهرياً، بل أيضاً بالمسرات المثلية المسلّية جداً لمالكه المحافظ عن منطقة كسروان الجبلية اللبنانية. وفي انتظار هدمه يبقى فندق كارلتون، وهو في حالته المتهدمة التي تدين بذلك جزئياً فقط للحرب، والفضل في ذلك يعود إلى تحالفات استراتيجية متنوعة، شاهداً ماثلاً على ماضٍ مشوّه ومؤلم. لكنَّ المبنى الخاوي الآن ينظر بتعالٍ إلى الأنشطة المعيقة لحاضرٍ يبذل كل ما في وسعه لكبت أصالته المشاكسة.

الرملة البيضا

بعد تجاوز الكارلتون ينحدر الكورنيش قليلاً، وعند الطرف الجنوبي ينعطف إلى اليسار نحو جادة تحدّ صفاً من أبنية الشقق الفخمة العالية، وإلى اليمين شاطئ رملي يسمّى الرملة البيضا. وعن بُعد يمكن للمرء أن يخطئ بشأن هذا الجزء من المدينة ويعتقد أنه ما يشبه منطقة "إيبانيما" محلية، ولكن عند النظر إليها عن قرب، كما في العديد من الأشياء في لبنان، تتكشّف مشاهد فعلية مختلفة تماماً عن الوهم الأوليّ. وعلى الرغم من الرمال التي كان لونها أبعد ما يكون عن الأبيض في تلك الأيام، بل مغطاة بشكل واسع وتغسلها مياه بحر رائحته ولونه يميلان باستمرار إلى الأخضر المشكوك فيه، احتفظ الشاطئ بشعبيته بين الحشود التي لا طاقة لها على دفع رسم الدخول إلى المنتجعات الراقية خارج مدينة بيروت. ولا يمكن أن يكون هناك تناقض أكثر من ذلك حيويةً. وعلى أحد جانبيّ الشارع هناك ترى الأثرياء والوسيمين جالسين عالياً في شرفاتهم ذات الـ ٢٥٠ قدماً مربّعة يرشفون أشدّ المشروبات غرابةً تحت أشعة شمس البحر المتوسط، وعلى الجانب المقابل يرتفع ضجيج العامة الذين يحاولون جاهدين كي يفوزوا بنصيبهم من لهو الصيف. إنَّ وضوح الأنظمة الهرميّة الثابتة مكانياً والمثبّتة اجتماعياً من الجليّ أنه لا يقتصر على ذلك الموقع بالذات، ولا اختُزل من يمثلونه من البشر إلى ظهور في وضح النهار. على العكس، إنَّ الرملة البيضا هي إحدى المناطق الأولى التي تسهِّل الدخول إلى عالم المثليين في بيروت – في الليل تتحول إلى أرض لاستعراض الإشباع الجنسي المتوقَّع، ولكن أحياناً أيضاً لإرضاء رغبات رومانسية مشتاقة.

يمكن أن تمشي في أي وقت من الليل على رصيف الرملة البيضا وتقابل أنواعاً شتى من الرجال، الشبّان والكبار في السن، يمشون أو جالسين في سياراتهم، وكلهم يبدو أنهم ينتظرون حدوث شيء. ومواجهة التحديق الموحي، وأحياناً الأوضاع الجسدية المثيرة، يوضِّح للمراقب أنَّ الرجل اللامبالي ظاهرياً المتكئ على الدرابزين "مهتم"، أو "خَصّو" حسب التعبير العاميّ الدقيق. في الحقيقة، هذه الحالة المتأصلة من القصد تلخّص بشكلٍ جيد نوعية النشاط وهو تطواف المثليين ضمن معايير المساحة المفتوحة وحول مدينة بيروت. وقبل أن يحدث أي نوع من التفاعل المباشر يتضمن كلاماً، إذا وضعنا جانباً التواصل الجسدي، فإنَّ تبادل الأفواه الفاغرة والتحديق الشامل على التوالي يعمل على

تقدير وتصنيف موضوع الرغبة المُحتمَل. ومع ذلك، هناك قدر من الألفة المشتركة في هذا التصرُّف، وكل طرف فيه يبدو أنه يلتزم بمجموعة من القوانين والمعايير غير الرسمية تنظِّم ما يحدث على ذلك الامتداد المعيّن من المتنزّه. وكما رسم نبيل كعكوش المُقنعِ في الصفحات الأولى من مجموعة لقطاته المسمّاة "يا حلو"، فإنَّ تصوير حضور شخص "خَصّو" بصرياً يتبعه عادةً تفاعل لفظي يُفترض أنه قابل للتصديق، لكنه محسوب بدقة، المقصود منه التأكيد على دوافع البطل الخاصة[٩]. بعد السؤال الذي لا يُخفق أبداً عن الوقت المحدَّد أو عن اقتراض سيجارة، يتبعه حوار محفوظ، ولكن يبدو لامبالياً، حول المصادفة التي جعلتهما يتواجدان في المكان نفسه في الوقت نفسه.

قال لي علي، وهو مراهق من الشويفات في الضاحية الجنوبية، بعد أن انخرطنا أخيراً في حديث بعد أسابيع من مشاهدتي له للمرة الأولى يتمشّى وهو يركّز انتباهه على بعض السيارات المتوقفة بوضوح بمحازاة الرصيف: "عندما جئت إلى هنا في أول الأمر كنت أشعر كأني طفل أضاع والديه على رصيفٍ واسع في مدينةٍ غريبة وأرض أجنبية". سألته بشيءٍ من الإبهام: "ألم ينتبكَ الخوف من المغامرة بالمجيء إلى هنا والالتقاء بالأشخاص الخطأ والدخول إلى سياراتهم وما إلى ذلك؟"، شدَّد علي بحِدة: "لا أبداً". وطبقاً لكلامه، لقد أصبح مع الوقت زبوناً يتردَّد بانتظام على الرملة البيضا، يتعرّض للتحرُّش من قِبل أصحاب السيارات من العجائز المتصابين الذين يجلسون بصمت ولكن بيقظة تامة داخل سياراتهم. لاحقاً أجاب علي على سؤالي: "على العكس، حتى وإن كنت قد تعرّضت أحياناً للتحرُّش من أولئك الرجال، فإني في أعماقي أشعر بعاطفة عميقة من الانجذاب التي قرّبتني من أصحاب تلك الوجوه الكثيرة الذين ليسوا سيئين كثيراً في نهاية المطاف. قد يكونون أجانب [أي من مناطق محدَّدة داخل مدينة بيروت وحولها، كما اعترف لي] لكنهم حتماً ليسوا غرباء".

لم يستغرق مني فهم أنَّ فكرة "الانجذاب" الذي تحدث عنه علي، والذي ينطوي على قدرٍ من الطابع الجسدي، وإن كان حاسماً، أكثر من جولتين ميدانيتين ليليَّتين.

أحياناً، خاصةً بعد منتصف الليل في عطلة نهاية الأسبوع، أشعر كأني واقف في مختبر للملذات، في نوع من المتاهة الشهوانيّة، وفي الوقت نفسه شاهد على ممارسات محلية مزعجة من الدعارة المتسكعة.

جادة الشاطئ المستقيمة، سُميّت مؤخراً على اسم رئيس الوزراء المرحوم رفيق

الحريري (بالتحديد، الرجل الأشد فعالية في لبنان سابقاً)، تمتد بصورة أو بأخرى من مجمَّع موفنبيك في الشمال إلى فندق السمرلاند والسفارة الجزائرية في الجنوب. وليلاً تتحول الرملة البيضا إلى شقّة شائعة من الأرض حيث أصبحت المتاجرة بالحب المثلي الصريحة ضرورية على الرغم من الدوريات التي تقوم بها الشرطة المحلية، وبعض أفرادها لديهم اهتمام مريب باعتقال الأفراد الذين يقررون أن يراقبوهم عن كثب. هذه المتاجرة الصريحة بالحب المثلي غالباً، ولكن ليس دائماً، ما تتضمن، من ناحية الطرف المتلقّي (أي، حسب وجهة نظر المرء)، صِبية مهمّشين مادياً وأيضاً، بالتالي، اجتماعياً. وعلي يمثل هذه الحالة، وبما أنه فلسطيني من أحد أحياء الضواحي الجنوبية العديدة من بيروت، يكاد لا يرى عائلته. وكما أبلغني، بعد عدد من اللقاءات القصيرة نسبياً بيننا، أنَّ أمه تبرّأت منه منذ بضع سنين، اسمياً لأنه "طوبجي"[١٠]. قال لي إنه نتيجة موقف يتضمن صعوبة اقتصادية وجسدية أضحى "شرموطاً، أو عاهرة ذكرية. وتابعَ كما لو أنَّ عليه أن يُبرِّر أفعاله أمامي: "على أي حال، العالم كله يقتات على الأير! ما هيك؟".

حالة التعليق المتأصلة التي تميِّز التجوال المثلي ضمن المعايير الخطرة، وإن كانت تنطوي أحياناً على الإثارة، للمساحة المفتوحة في بيروت تفترض طرح أسئلة حول مَنْ بالضبط يحدّق إلى مَنْ، ولماذا؟ هل شربل يرمق مفاتن تضاريس علي الجسدية، أم هل رمزي يحدِّق إلى أعضاء بولس العارية الزائفة؟ وفي موقع مديني كالرملة البيضا، مثال التحديق ذو أهمية محورية. فهو دائماً يتّسم بالقوة لأنه يبثّ الرعب الشائع، وأيضاً الوهم المزعوم، يُمثَّل عندما نحلم بأننا عراة في مكانٍ عامّ. وهذا يذكّرنا بأنَّ ما نختبره عادةً يمثّل صلابة الحياة العادية وعزاءها، مقرونةً بكاملِ مجموعة التوقّعات الاجتماعية الماكرة، التي تتراوح بين معيارية الجنس السويّ والمحافظة على الأنظمة الهرميّة والمبادئ الضيقة الأفق، هو في الواقع هاوية مميتة. يمكن دائماً أن نضيف إلى الخوف من الأماكن الشائع، حيث الأروقة مفتوحة على حنين مناقض للأخلاقيات العامة، رواقاً يفسح الطريق إلى غرف نوم مرتجلة أبوابها مفتوحة جزئياً. ومع ذلك فالأغنية التي طال التدرُّب على أدائها تكشف، وهي في ثوب استحمام المحاكاة الممثلة الملفّق، عن سعادة مرهَقة. وتنفكّ الأصابع بشوق الانتهاكات الأوليّة، ويسقط المعطف غريزياً، وتقود الطريق إلى الرحلة الجسدية شبه المجهولة، ولكنه لا يرتفع من جديد قبل النهاية، مستعيدةً أرض الاحترام الاجتماعي المُفترض غير المعرَّضة بشكلٍ كامل للخطر.

الاغتراب المكاني وأسطورة الذاتية المثلية

ولكن دعونا نعود إلى بعض القضايا النظرية الحاسمة المتعلّقة بإيجاد حيِّز لتجارب معيَّنة وتأويلها المستمر لتخصيص الحيِّز من قِبل مجموعة من الأفراد في حاجة إلى أن يجدوا على الدوام، إذا لم نقل يتخيّلوا، مواقع يحدث فيها ما أسمّيه "اللقاء". الحيِّز داخل بيروت وحولها، بوصفه إطاراً مفتوحاً أو مغلقاً للقاء المثلي، حيث غالباً ما تتحول بؤر الالتقاء المادية والنفسية والمكانية – الزمانية إلى "اغتراب". هذه الفكرة كان كارل ماركس هو أول مَنْ أدخلها بوصفها Entfremdung (اغتراب) إلى الألمانية الأصلية في كتابه المبكِّر *Grundrisse* (**رؤوس أقلام**)[١١]. وفي هذه النظرية العامة في الرأسمالية يفسِّر تحوُّل العلاقات الإنسانية إلى أشياء عبر حركة النقود والسلع ورأس المال. وأريد أن أوسِّع هذه الفكرة الأولية عن الاغتراب إلى أوجه خلق الهوية الفردية وأيضاً الاجتماعية وتحديد مكانها. وبفعلي هذا سوف أتمكن أكثر من الإشارة إلى السبل التي بها، داخل عالم المثليين في بيروت، ليس فقط يجعل هذا الفهم الخاص للاغتراب التقديسَ الأعمى ممكناً، بل أيضاً كيف يفسح المجال أخيراً للتوابع المتعلقة بالتحليل النفسي بخصوص التطابق المكاني الذي يتراوح بين القمع الصريح وممارسات الإنكار المعقّدة. في تلك الأثناء تمارس هذه العلاقات الإنسانية المتحولة سلطتها القسرية والدائمة على الأفراد، وتؤدي إلى فهم إيجادٍ مساحة بوصفها نتاجاً ثقافياً واجتماعياً – سياسياً شديد العزم، حيث الهوية الفردية تشكّل على الدوام بوساطة الإنتاج المكاني وإعادة إنتاج العلاقات الاجتماعية.

كما ذكرت في بداية هذه المقالة، أحد أشد الأوجه إذهالاً للوجود المكاني لـ"المثلية" في بيروت هو أنه في الواقع يدفع ممتهنيها إلى البحث عن أماكن يمكن أن تتحول إلى علامات، إلى نوع من "علامات مكانية"، إشارات مناسبة قادرة على عرض اختلافهم بوصفه هويتهم. لذلك، ما ينتهي به الأمر إلى أن يصبح مكاناً للتطابق مثل، مثلاً "مقهى الشيخ مانوش" أو الكورنيش، ليس بالـ"شيء" المادي الحقيقي (أي، أرض المقهى أو مساحة المتنزّه ذاتها) ولا علامته (أي، مساحة مفتوحة أو مغلقة للقاء المثلي)، بل فكرة العلاقة بين الاثنين. وعلى الرغم من أني لا أنوي أن أغالي في التشديد على فكرة الـ"فكرة" المُقصية التي قد تفرط في فصل الفرد عن المكان المعنيّ، إلا أني أؤكّد على أهمية الناحية العقلانية لخلق وإعادة إنتاج مساحة وبالتالي نبذ فهمها المطلق (أي، العنيد). في الحقيقة،

إنَّ موقع المطلق لا وجود له، أو إذا وُجد ففقط كفراغ، كوجود يثير لغزاً خفيّاً. إذا وضعنا في أذهاننا الجانب العقلاني للمساحة، عندئذٍ يتحول الخلق المكاني لما يمكن وصفه بـ"مثلي" في بيروت إلى حديث شبه مرجعيٍ يصبح في المطلق مرتبطاً بفكرة "النقص الاجتماعي" المعاشة. إنها فكرة يتضح، أخيراً، أنها لا تنفصل عن التحليل النفسي اللاكانيّ وعن تعريفه للرغبة الإنسانية، أي أنها رغبة قائمة على أساس حتميّة الرضا بالنقص، وأنها، نتيجةً لذلك، في سياق هذه المقالة، تشير إلى أسطورة الذاتية المثلية في لبنان.

حمّام النزهة الجديد

قبل أن أحاول التغلُّب على المتاهة اللاكانية حول الأجساد والمرايا، أريد أن أعود إلى مجموعة أخرى من ملاحظاتي الميدانية وألفت الانتباه إلى منطقة إثنولوجية من الالتقاء تضرب مزيداً من الأمثلة على افتراضاتي النظرية. دعني أقوم بزيارة وجيزة ولكن كثيفة إلى أقدم الحمّامات المحلية العاملة في بيروت، "حمّام النزهة الجديد". إذا اقترب منه المارقب المتمّشي من جهة الكورنيش، أي، من جهة الغرب، فعليه أن يمرّ أولاً خلال متاهة شوارع عين المريسة الظليلة حيث تجمُّع بيوت الدعارة المحلية، أو "حارة الشراميط". وخلف الحي تقع منطقة ما بعد الحرب الأهلية المحظورة، منطقة "الزيتونة" الأسطورية، التي كانت حتى عهد قريب مسرحاً قاحلاً للمعارك، وتحولت الآن إلى بقعة من أرض فاضلة سريالية، ويجب تجاوزها عند التوجه شرقاً نحو حي وادي أبو جميل اليهودي التاريخي، الذي ضاع الآن. وعن بُعد من المستحيل تمييز كنيس بيروت، وهو أطلال أخرى "محفوظة" داخل بانثيون وسط البلد للأطلال حيث، كما يقول جاد تابت بشكلٍ معبِّر، "المدينة التي مزّقتها الحرب [تتصادم مع] ذكرى المستقبل"[١٢].

في وسط موقع مركز المدينة شبه المُباد بالكامل ينهض قبح مبنى إسمنتي حديث مجدَّد يسمّى "ستاركو"، يقي، من بين ما يقي، وزارة الثقافة و"بلانيت هوليوود" الخالي من الحياة. في بيروت يتم نسيان ذكرى ماضٍ عنيف بأكمله، لتظهر محلها نسخة مكبوتة ولكنها لا تخلو من بوادر مستقبل ينطوي على كارثة تمسُّ الحاضر طوال الوقت. هذه النسخة وقعت أسيرة مستقبل بارز أخذ البيروتي مرة أخرى كرهينة، هذه المرة، بين مرآة الماضي المُعرّية وعبادة حاضرٍ متخيَّل مهزوز في أفضل حالاته[١٣]. لكنَّ الواقع، مهما

كان مقموعاً، ينجح بصورة ما إلى الظهور من جديد على السطح. وخلف مبنى بلانت هوليوود، سرعان ما يصل السائر المنجرف إلى حي "زقاق البلاط" الذي كانت قصوره البائدة تأوي ذات يوم القناصل الأوروبيين والأميركيين في ظل الحكم العثماني. واليوم، على أعالي تلك القصور، التي حُوِّلت إلى ملاجئ موؤقتة للاجئين من الجنوب، لا تُرى الأعلام البريطانية والأميركية، وبدلاً منها أصبح لون علم حركة "أمل" الأخضر، وأكثر منها رايات "حزب الله" الصفراء، وكلاهما يرمزان إلى الأبطال الشيعة الحاليين داخل المناطق السياسية اللبنانية المتنازعة، اللونين المفضّلين.

ولكن "زقاق البلاط" (والتسمية عثمانية) ليس فقط معروف بأنه حي المجد الرسمي الغابر حيث كانت العائلات البورجوازية القديمة تقيم مثل قصور آل حنين وزيادة التي تنتظر الآن الهدم من أجل إفساح المجال لشق طرق دولية جديدة، تزداد أعدادها وتعجُّ بالسيارات وتدعمها الحكومة. وعلى خريطة الروح المثلية، زقاق البلاط هو مرادف للحمّام المحلي. "حمّام النزهة الجديد: حمامات تركية"، هذا كل ما تقوله ملاحظة اللغة الفرنسية في الخارج. ومجاور له، إلى اليسار، ملصقات ذات أطر خضراء لصورة موسى الصدر "المختفي". ونور الدين، اللاجئ العراقي ذو الجسم العضلي من كردستان، الذي نشأ في مدينة أكواخ دمشقية، يعطي كل زبون منشفة لدى دخوله المطهر المهيِّج للحواس. هناك صلة قوية في أذهان العديدين بين الحمّامات والمتع الحسّية. وعلى الرغم من صداها الشرقي، إلا أنها فكرة قديمة تساهم في لغز تلك المؤسسات الشعبية، لغز لطالما كان يتأرجح بين شبه الماخور وشبه السحر. ولكن من يدري؟ في الجوّاني[١٤] الشخص "المهتم" قد لا يجد، بعد كل شيء، إلا المياه المطهِّرة الموعودة، صافية متلألئة. ليس بالضبط. في غرفة البخار، هناك إيلي، منشفته تغطّي بارتخاء أفضاء أجزائه. ثمة صليب يتدلى من عنقه ليُظهر رسمياً أنه من "الجانب الآخر"، أي من الشرق ما بعد الخط الأخضر السابق.

تفاعل شخصي:

بعد أن جعلني أكشف عن الإجراء الرسمي بمعرفة مكان سكني في المدينة التي لطالما كان في الجهة الغربية منها، سألني إيلي كيف يمكنني أن أعيش بجوار حي صبرا وشاتيلا في الضاحية الجنوبية الغربية من بيروت، "أليس المكان خطراً هناك؟". غمغمتُ: "الخطر في الواقع... مسألة نسبية".

رفع حاجبه الأيمن وغادر غرفة البخار وارتقى السلَّم المؤدي إلى الساونا الجافة. وخلال ذلك الحوار القصير كان حسين، البدين الكثيف الشعر، يحدِّق بهدوء إلى الرخام في الزاوية اليسرى من الغرفة. وبدأنا نتسامر حول أحوال الطقس في الخارج وعن البخار في الداخل. وعندما اكتشف بعد ست جمل أن نبرة صوتي تكشف عن أصولي الغرب أوسطية، سألني مشيراً إلى تعقيدات وكر الـ"تسلية" الذي نحن فيه، وما إذا كان "مثل هذا... أنت تعلم ماذا أعني" موجوداً. أعتقد أنَّ جوابي كان مرة أخرى مرتبكاً. قلت له: "في الواقع، لقد غادرت بلد الجُزر الخالي من الجُزر قبل أن أبلغ الستة عشر عاماً، لذا فقد كنت صغيراً جداً بحيث أتعرّف على مسرّات الحرارة العالية". ولاحظت حاجباً آخر يرغب في منافسة أخيه، وتساءلت ما إذا كان سبب ذلك هو عدم تصديق حسين لقصتي أم إذا كان يسخر من نضجي المتأخر. ولحسن الحظ، كانت الحرارة قد بدأت ترتفع إلى درجة لا تطاق في الجوّاني، لذا رغبت في أخذ دشّ بارد.

حالياً يبدو مناقضاً للسمة الظاهرية أن أتخيَّل أنَّ هذا المواطن المحلي يعمل في خدمة الصحة الجسدية. المجهول دائماً يتَّسم بإغراء كبير، وإمكانية التعرُّض للخطر تتسم بغواية أعظم. إنَّ "حمّام التسلية الجديدة" يفسح المجال لتلك الأحلام الخطرة: عاطفة خرافية مزدوجة قد تفضي إلى لا شيء. أولاً، حميمية في القلب لجمهور مُفترض، ولكن مكاناً حميماً، وإن لم يكن سرّياً بصورة كاملة: تناقض شديد، فعّال فقط بالنسبة إلى الشخص الذي اختبر من قبل هذا النوع من حماقات العلاج بالماء. فالتعرّي، بذريعة، يمكن أن يكون تصرّفاً عَرَضياً، أو وقاحة بسيطة. ومع ذلك الإشارات الظاهرية "لأحلام يقظة" استشراقية يمكن أحياناً ربطها بتجربة "الحمّام"، ضمن إطاره المحدود دون أدنى شك، هذه التجربة تبقى جزءاً مكمّلاً في أكثر من حياة مثلية واحدة داخل بيروت وحولها. إنَّ القائمين على "الحمّام"، بسماحهم بوقوع مثل هذا اللقاء المثلي، في أحد أشكال التسلية المناسبة، في لبنان، يلعبون – رغماً عن كل العقبات – دوراً محورياً في خلق مساحة مثلية محلية.

في غرفة البخار، قابلت إيلي وحسين كليهما من جديد. هذه المرة

انضمَّ إليهما بيير الذي يفضِّل، قبل أي شيء، أنْ يُلقَّب بـ"بيتر". "نحن منفتحون[١٥]، ما هيك؟". قلت في نفسي: ما أسرع زوال فن التسمية! إنه مجرد تصنيف مقدَّر يمنحه لك المجتمع ككل، ويسير في منحيين، إذا لم يكن أكثر: فـ"بطرس" تحول بسهولة إلى "بيير" و"بيير" اختُزل بخفّة إلى "بيتر". وماذا أيضاً؟ على أي حال، في الوقت الحاضر، أنا أتجنّب الشقيقة التي نتجت عن محاولة هضم تكوين لبنان. أجلس على مقعد الرخام، وأتلبّس هيئة طفل يقدّر ما هو فيه. الآن يبدو التجول خلال متاهة الملذات الشهوانية البخارية هذه كمزيج من الألوان على لوحة ألوان الرسّام. وبدأت أتخيَّل أنَّ مهمة الأنثروبولوجيا هي مزج شظايا وهم مع المواقع المختلفة والمقيمين فيها قبل تطبيقها على لوحة نظرية ضخمة، لوحة لا تترك مجالاً للتبريرات السطحية. واللعب مع الآخر لا يعبِّر عن الحياة، عبر التحديق الذي يصنعها – حتى وإن بأشكالٍ محدودة. ومع ذلك، الحياة تتحمَّل التحديق، والمشهد يستمر دائماً. وزيادةً على ذلك، في هذا المكان الجحيمي، تبادل التحديق يصبح أيضاً لعباً قبل اللعب الحقيقي، حيث يمثّل الاتصال الجنسي مع حاملي الثقوب تحدياً لكل المشاركين. إنه لقاء التزاوج يلقي فيه كل واحد ثقل أدائه في ميزان التنافس المشترك – نادراً ما يكون معتدلاً، وغالباً بلا رحمة.

أثناء استكشافي للمتاهة على خشبة مسرح "التسلية"، حيث يقابل النموذج المثالي للحمّام عالم بيروت الأكبر، الفرد الذي اكتفى أولاً بالتحديق يختبر عقدة ألهمها الجنس تَترجَم إلى اجتماعٍ استثنائي للأجساد قد يقدّم فيه الأبطال أحياناً، بطريقة شبه رسمية، جوانب مختلفة منْ تجمعات لبنان الطائفية المنفصلة. خلال بضع لحظات، يبدو أنَّ الإسقاط المكاني الثابت للخرائط العقلية ينهار هنا وهناك بالانفتاح – وإن كان، في المطلق، بشكلٍ مؤقّت – على ما سمّيته "اللقاء". ويتوافق تضافر تعدُّد أصوات أجساد مع تعدُّد أصوات الولاءات المشتركة، وأحياناً يستطيع أن يحلّها في الزمان والمكان – بغضّ النظر عن قِصر اللحظة. وبعد تجربة الرضا الفردي، يعود كثيرون من رحلتهم المثيرة، ليس فقط أكثر تشديداً على الصلات "الصحيحة" بالسلسلة المتينة من التقاليد الملفّقة، بل أيضاً غالباً بوصفها تجسيداً لضمان أي شكل للمعيارية الاجتماعية، التي تتراوح بين القمع البريء

ونكران الذات العنيد. إنها الضمانة التي تنطوي ضمناً على النتائج الأشد سُعراً، خاصةً عندما يُفسح الرضا الجنسي الفوري غير المتحقِّق المجال للإحباط.

وفي خضم سياسة البخار والرجولة الضبابية، التي تجري في حمّام بيروتي، لا يسع عالِم الأنثروبولوجيا المتورط إلا أن ينغمس في أفكارٍ عويصة ومتحدية أو، على الأقلّ، هكذا شعرت في ذلك الوقت. وكالأكل والشرب والنوم والاستحمام، يمكن لجهود الاتّصال البخاري أن تكون قوية، لكنها لا تدوم، ويصبح البحث عن الإشباع نمطاً يتكرَّر. ومع ذلك، لا يمكن أن يكون إلا محدوداً. الحياة تكشف عن نفسها بوصفها اختبار موت وشيك، وعقولنا السرّية، المستترة، وأحياناً الظاهرة، سوف تفعل أي شيء لجعلها محيِّرة، وأيضاً، إذا لزم الأمر، تُكرِّر فعل هذا. زيادةً على ذلك، وفي تلك الأثناء، الزوائد والثقوب، الأماكن حيث تُقهَر الحدود بين الأجساد وبين الجسد والعالم، تنجح بانتظام في الالتقاء في اتّصالٍ عابر مع مواقع تتم فيها عمليات التبادل والتكيُّف المتبادل – رغم أنف كل شيء.

أجساد ومساحة ومرايا

إنَّ العلاقة بين الجسد والمساحة التي يحتلها اجتماعيّة بالضرورة. داخل مكانٍ مُتنازَع عليه بالكامل كمدينة بيروت يُطيل هذا الارتباط فوريّةً متأصّلة بالتغيُّر باستمرار. والمساحة المدينية داخل العاصمة اللبنانية وحولها، بالإضافة إلى الطرق المتنوعة التي يحاول محتلوها أن يفكروا فيها اجتماعياً، تمدُّ الفرد المثلي بصورة حيّة، وبالتالي بمرآة يمكن أن يُرى جسده من خلالها، أو يتمّ التحديق فيه. وفي علم الأنثروبولوجيا، موقع العمل الميداني التقليدي هو "مسرح مشابه". وعندما يصل عالِم الأنثروبولوجيا إلى مدينة أجنبية أو إلى بلدٍ ناءٍ فإنه، أو إنها، يتعرَّف إلى مساحة مجهولة في الأصل مزودة بأداة جسد حسّية كاملة. روائح، وأذواق، وسيقان وأقدام توجّه، أو غالباً تُضلل، عالِم الأنثروبولوجيا المتكيِّف. وبحاسّة السمع يدرك الخواص المتناقضة للأصوات البشرية، وغير البشرية، والضجيج كما ربما يمكن الإحساس بها، مثلاً، في مساحات معيَّنة من كورنيش بيروت. وما يحدث مكانياً حولها، بغضّ النظر عمّا إذا كان في الداخل أو الخارج، يتجلّى عبر تعقيدات العين المحدِّقة القاسية. ولكن، في المطلق، في مدينة كبيروت، أي نوعٍ من

الأجساد تحدِّق إليه العين؟

كما يقرّ فريدريك نيتشه في مجموعته من الحِكَم ذات العنوان المضلِّل **إرادة القوة**: "إنَّ كل شكل ينتمي إلى الموضوع". داخل هذا الارتباط المتشابك بين الشكل الذي يتشكَّل باستمرار والمحتوى الزمني المطلق، المتوقَّع هو تفاعلات جسدية حيث "يتم الاستيلاء على السطح عبر المرآة"[١٦]. وبإدراك السطح، وبامتداد المساحة، بطريقة غامضة، - أعني، "عبر" المرآة وليس "فيها" - يحوِّل الانعكاس، وبالتالي الوعي الذاتي، الجسدَ إلى وجود مكاني وضمن سياقه. الجسد - أو الموضوع - هو الذي يرى، عبر المرآة، وبالتالي يعي نفسه، أو نفسها. ولكن، كما ناقشت في سياق الخلق السابر لما سمّيته "المساحة المثلية" في بيروت، بدل كسر قوالب المجتمع، غالباً ما ينتهي الأمر بتلك القوالب بكسر العديد من الأفراد المثليين المهتمين. وبالتالي فإن مطابقة المساحة على الجسد أو، مثلاً، إقحام الموضوع في القوالب الاجتماعية المغايرة، يبيِّن أنَّ المواضيع، التي بالنتيجة "تنتمي" إلى الأشكال الخاصة وليس العكس، لا حصر لها.

على الرغم من هذه العلاقة القسرية، الفعّالة نسبياً، لا يمكن فهم الجسد كوحدة موحَّدة. وهي دائماً تقريباً، وبالضرورة، علاقة مجزّأة. وبالتالي لا يستطيع المرء أن يُمركز ظهور أحاديث بديلة قد تتحدى، بدورها، أو لا تتحدى، صلابة القيود الاجتماعية إلا بين انعكاسات المرايا التي لا تُحصى، بما فيها قطعٌ من الجسد المنفجر المنزلق من بين أصابع البناء المهيمن.

في إنجاز جاك لاكان المستقبلي المؤلَّف من سبع صفحات صاغ مقولته الشهيرة "مرحلة المرآة"[١٧]، الانعكاس الكاشف يسمح للموضوع الذي يرى أن يتجنّب تشظي الجسد عبر اللغة بطريقة تجعل له معنى. ولكن، بدل الاكتفاء "بتشكيل عمل الأنا" وإدانة الذات بالتصلُّب التزامني، تشير مرحلة المرآة أيضاً إلى تفوّقٍ باتجاه وداخل المساحة التي هي في وقت واحد عملية وأيضاً رمزية، أي وهمية. ولكن إذا فهمنا مرآة لاكان على أنها المكان نفسه الذي تُخلَق فيه الهويات، فعلى المرء أن يختلف عن تأويل التحليل النفسي الفرنسي ويبرهن على أنَّ عمل المرآة لا يقتصر على أن يعيد إلى الأنا (أي الموضوع أو الذات) صورتها الخاصة. والصورة، بوصفها مادة سريعة الزوال ومذهلة، تشير أيضاً إلى التكرار المكاني الجوهري للجسد. الأنا (أي الموضوع أو الذات) ونظيرها (أي

الصورة المرئية والمنظور إليها) يتواجهان، وهما ظاهرياً متشابهان، بل متطابقان، لكنهما مختلفان أحدهما عن الآخر؛ فالصورة ليس لها عمق ولا وزن. مثلاً، اليمين واليسار موجودان، لكنهما متعاكسان.

الهام في الأمر هو أنَّ الذات لا تفهم فقط صنوها، بل أيضاً السياق نفسه الذي تُخلق فيه هويتها، وهذه المرآة - السياق هي، تعريفاً وقبل أي شيء، سياق مكانيّ. ولذلك فإن تحليل الخلق المكاني لثقافة ما في بيروت معروفة باسم "مثلية" لا يُترجم فقط إلى ضرورة التشديد على أهمية القوى الدافعة لمجموعة لبنانية بالإضافة إلى تبلوراتها الفردية، بل أيضاً على السياق المكاني للعاصمة نفسها التي تُخلق فيها الهويات باستمرار. فبيروت، بوصفها أرض عبث الأشخاص المفعمين بالنشاط والسيارات المندفعة، المملوءة بالضجيج، والقلقة، والمثيرة دائماً، هي السياق نفسه الذي خُلق فيه أي عدد من الثقافات أو "الفضاءات"، وخُصِّصت وتتنافس فيما بينها باستمرار. ونتيجةً لذلك، مساحتي هي، بصورة ما، السياق الذي أنا متنه. وجسدي وجسد الآخر يتبعان مساحتهما كأنهما انعكاساتها وظلالها. والتفاعلات المتنقّلة في بيروت بين ما يلمس أو يبلغ أو يُهدد أو يفضّل جسمي، وكل الأجسام الأخرى، يشكّل منطقة تسهّل بشكلٍ مطلق اللقاء بيني وبين الآخر. هذه النسخ المتطابقة، القائمة على أساس الطبيعة المجزّأة المتأصلة لجسمي، تسمح بحدوث ثغرات وتوترات واتصالات وجراح؛ إنها تكرر وتخلق فرقاً قد يشكّل، في الطريق، مساحة بديلة يمكن أن تتم فيها لقاءات بين مختلف الأفراد. وعبر هذه الفتحة تُعاش المساحة بأعماقها المؤلّفة بحد ذاتها من نسخ متطابقة وأصداء وارتدادات. ومن الناحية الاجتماعية ينتهي الأمر بالمساحة بأن تكون لها طبيعتان، وجود مزدوج عام ينتقل مما هو لا مرئيّ قسراً إلى المرئي طبيعياً.

جعل اللامرئي مرئياً والعكس بالعكس

إنَّ التفكير في الطبيعة المزدوجة للمساحة لا يتوقف مع صورة المثلي البيروتي الذي ينظر في المرآة الاجتماعية لمواهب الاكتشاف اللبنانية - أو الافتقار إليها بالتالي. ونظرياً فإنَّ الأسس المحيطة بمفهوم الازدواج مصاحبة لعلم الظاهرات لمرلوبونتي حيث دراسة الجواهر، بما فيها جوهر التصوُّر والوعي، تشكّل لبَّ اهتمامات الفيلسوف الفرنسي[١٨].

ولكن هذا المدخل الفلسفي كان القصد منه توفير وصف فوريّ للتجربة الإنسانية، أي كنمط مباشر من بلوغ الواقع، الذي خلفيّته هو المفهوم. لكنَّ الاندماجات المدينية الخاصة في بيروت، التي أعلنت نفسها – على الرغم من كونها ريفية بشكل ساحق – عاصمة تدعو، وفق كل الظواهر، اللامرئي ليصبح مرئياً، ولكنها مع ذلك تقمع بقوة الظواهرَ المكشوفة التي أُعلن بأنها مكشوفة أكثر مما ينبغي وصدر الحكم بجعلها لامرئية من جديد، تحثُّ المراقب المشارك إلى دفع فهمه أو فهمها لعِلم الظاهرات قليلاً إلى الأمام، وبذلك تتجاوز الاعتبارات الفلسفية لموريس مرلوبونتي.

وكما ذكرت سابقاً، التجزُّؤ المتأصِّل للجسد، كما يظهر في نظرية لاكان عن "مرحلة المرآة"، ليس فقط يناقض وجود الجواهر، بل يفسح مجالاً لظهور الاختلاف. وباستعادة أجزاء الجسد وقطعه المبعثرة يتمكّن المثلي في بيروت جزئياً من تخصيص مساحات داخل بيروت وخارجها تشكّل بديلاً متحدياً للمعايير الاجتماعية الشديدة الغطرسة في لبنان. وبعد إقحامها في الخفاء الاجتماعي، مثلاً عبر إغلاق موقع اجتماعيّ معيَّن (مثلاً، مقهى الشيخ مانوش)، يصبح الفرد المعنيّ مرئياً مرةً أخرى، وهذه المرة في مكانٍ مختلف داخل الجغرافيا المدينية الأكبر. وخلافاً للفهم المباشر للتجربة في علم الظاهرات عند مرلوبونتي، في بيروت، المساحات الفعلية للظهور (المثلي) المستعاد هي بالضرورة مساحات غير مباشرة. وفي حين أنها تشترك في طبيعة مزدوجة، فإن هذه المساحات غير مباشرة بشكلٍ كامل، ومع ذلك تبقى محورية. عموماً، هي ترتقي إلى مساحات مزدوجة تسمح بالأداء الفردي. لكنَّ هذه المساحات المعيارية لا تكشف فقط ازدواجيات حقيقية تسهّل إحداث منافذ بديلة ومتحدية، فغالباً هذه المساحات تجعل من المستحيل استعادة الظهور، ذلك أنها تكشف عن ازدواجيات زائفة يصبح فيها الفرد سجين ذاتٍ زائفة، تتمرّد ضد الحديث الخادع والتقليدي. وزيادةً على ذلك، توفر هذه الازدواجيات الزائفة المجال لانتشار العُصاب على نطاقٍ واسع مما يُبرز (ليس فقط) العالم المثلي في بيروت. إنه عُصاب هو نفسه يُحرَّض بإحباطٍ غامر، يتراوح ما بين تقلّبات اللقاء المثلي والتشعبات الأكبر للحياة الاجتماعية.

إنَّ نكران الذات الشائع، على الرغم من الادّعاءات العَرَضيّة بالعكس (أي، "نحن منفتحون، ما هيك؟")، غالباً ما يكون مصحوباً برفضٍ عام للاختلاف، سواء أكان خصوصياً أم لا، قد يميِّز الآخر. ينتهي الأمر بالعديد من المثليين في بيروت، كنتيجة

راسخة لأداءٍ مُحبَط باطّراد وعُصابيّ، بأن يؤثر أن يجعلوا أنفسهم من جديد، مع الآخرين، لا مرئيين. ويصبح الانغماس في محاكاة السياسة المعيارية الخادعة بدل الاعتراف، ناهيك عن قبول، الاختلاف، النتيجة الحاسمة والحتمية. وفي لبنان، مثل هذه المحاكاة دائماً تحدث جنباً إلى جنب مع الضغط الاجتماعي الشامل للامتثال لمُثُل عليا وأنماط سلوك ثابتة معيَّنة. والأمر المحبِط بقدرٍ كاف أنَّ هذا القلق غالباً ما يدفع أشد الشخصيات أصالةً إلى مصيدة المعيارية الاجتماعية الخادعة التي تتجسّد شِراكها بالغطرسة البارزة وأيضاً – أحياناً – بالعدوان. وسط هذا المأزق، يجعل الذين أُجبروا على التعاسة بطرقٍ لا سبيل إلى تغييرها الناس باستمرار تعساء (وأحياناً بؤساء). زيادةً على ذلك، أنَّ من قبيل المفارقة اللاذعة أنَّ ذلك الادّعاء المتنازِل بحدّ ذاته، في العموم على الأقلّ، يقوم على أساس فردٍ عميق التفكير – وإن كان محبَطاً بلا أمل – متلهِّفٍ للتعبير عن نفسه. والرغبة السرية في الاختلاف مع ذلك تشبه صرخة يأس صوتٍ مميّز، ونتائج هذا الاندفاع تتحول إلى قسر اجتماعيّ حيث يُجبر الشخص المعنيّ على الاعتقاد بأنه عندما لا يعود الرداء الفخم للامتثال الاجتماعي يوفّر له الحماية فإنَّ حياته ستنهار. وهكذا يُجبر إلى ما لا نهاية على رسم صورة مثالية بارزة ووهمية يشعر، خشية الإقصاء، أنه مضطر إلى دعمها والمشاركة فيها.

مع ذلك، بإعداد المسرح لحدوث فوضى من التحديق وإنعام النظر، حيث يلتقي ممثلون مختلفون والجمهور والنصّ ومؤلّفه، يخصِّص العالم المثلي في بيروت بطرقٍ متعددة المساحات المزدوجة للأداء الفردي والجماعي، على الرغم من شتى أنواع المنع الاجتماعي. ويمكن أيضاً تعيين قدرة هذه المساحات المزدوجة، بعلم ظاهرات مرلوبونتي الأشد تعقيداً بمشّاداته الكلامية بين ما جُعل مرئياً وما لم يُجعَل، بنقل الجسد الفردي من قيود المساحة اليومية المفترض أنها "حقيقية"، بكل حدودها، من التجربة المعاشة الفورية والمباشرة إلى مساحة "مُدرَكة" قد تكون حقيقية حسب شروطها، لكنَّ معناها يتغيَّر باستمرار وبواسطتها تتحوَّل العلاقات الأمامية لبناء الهوية إلى إشارات ورموز تميل، بدورها، إلى التنازع المتواصل. وبإفساحها الطريق لمنفذ يمكن لهذه المساحة المدركة ضمناً أن تتطوَّر إلى ما يشبه مساحة "ثالثة" أو"بديلة" لا هي حقيقية ولا زائفة، بل منطقة لقاء أصيلة قد تصبح، على المدى الطويل، موقعاً متحولاً اجتماعياً يقرُّ دون جِدال الجزم بظهورٍ واختلافٍ دائمَين.

أهمية الاستعراضية الانضباطية في التحليل الاجتماعي – المكاني

من أجل المزيد من الإحاطة نظرياً بهذه المنطقة من اللقاء المثلي داخل بيروت وحولها في صلتها، مثلاً، بأماكن معيَّنة مثل "مقهى الشيخ مانوش" وكورنيش المدينة و"الحمّام"، يبقى من المهم إبقاء الضوء مسلّطاً على أهمية مختلف الزوايا المنهجية في إضفاء المعنى على السياسة الاجتماعية المعقّدة لتخصيص مساحة مدينية والتنافس عليها. والاستعراضية الانضباطية التي تنجح في دمج مفاهيم فلسفية واجتماعية وتاريخية وأدبية، بالإضافة إلى اللغوية، في تفاعلات نظرية متطابقة تصبح مركزية باطّراد لتصوير التفاعل الذي ينطوي على مغامرة بين المعايير الاجتماعية – الثقافية والميول المتنوعة التي، في سياقٍ مكانيّ، قد تتحداها ضمناً. ومن الناحية التاريخية قامت محاولات متعددة، ليست كلها حققت أهدافها في تعليل تفاعلها. وخلال العقد الثاني من القرن العشرين استمر السرياليون في فكّ رموز ما سمّوه "المساحة الداخلية" وبذلوا جهداً في شرح فِقرات من هذا النوع الخاص (الحميم) من اختبار الحياة الاجتماعية ككل[١٩]. ولكن بنبذ فكرة "اليوميّ" ذاتها (أي التجربة المعاشة فعلياً) بوصفه "برازاً عقلياً بورجوازياً"، حسب تعبير أندريه بريتون اللاذع، فإنَّ تماثل التطابقات بين الذاتيّة الحميمة والعالم الأكبر، بالإضافة إلى الطرق التي يُفترَض بالأول أن يتحدى بها الثاني، أصبح باطّراد مهمّة شبه مستحيلة. بالأحرى، ما ادّعاه السرياليون نُسب إلى ما سمّاه والتر بنجامن، ضمن تأملاته الحدسيّة، "الإضاءة المدنَّسة"[٢٠]. وبفعلهم هذا آثروا المراوغة اللطيفة للتسلل إلى ما سمّوه "الرائع" (Merveilleux)[٢١].

على مسار مختلف تماماً – ومع ذلك، وإلى درجة ما، ذو صِلة – أراد المفكر الفرنسي الانتقائي جورج باتيه أن يربط مساحة السورياليين حول "التجربة الداخلية" ليس فقط بمساحة الطبيعة الجسدية، ناهيك عن الشواطئ المراوغة لـ"الرائع" المفترَض، بل أيضاً بما فهم، بشكل قوي جداً، أنه "مساحة اجتماعية". بالنسبة إليه، المساحة الاجتماعية تتّسم بتعقيد أعلى بكثير من المفهوم الذي طوّره لاحقاً هنري لوفيفر في مؤلفاته حول المدينيّة. وقد كشفت مساحة باتيه الاجتماعية النقاب، كأساس مطلق، عن "المحرَّم" أو "المحظور" (l'interdit)، وهو تصنيف ربطه في عمله اللاحق الجليل، **الشهوة الجنسية**، بالـ non–dit (ما لا يُقال)، وهي بحد ذاتها فكرة أساسية تطلّبت ما سمّاه "الانتهاك"[٢٢].

وبما أنَّ هدف كتابات باتيه النظرية المحوري هو الإنتاج وإعادة الإنتاج المتعدد الأنواع للعلاقات الاجتماعية، فإنَّ تلك المؤلفات تتّسم بالتنوير العالي في معالجة الموضوع الحساس للهويات المهمّشة اجتماعياً في مكانٍ مثل بيروت. والإبحار يومياً في المياه المعيارية للمحظورات والمحرّمات اللبنانية، التي عدد كبير منها مُدان اجتماعياً بطريقة شبه ألتوسيريّة، بإطلاق عبارات تعجُّب تتراوح بين "عيب!" و"حرام!" وعبارة الإنكار "أنا مش هيك!"[٢٣] هو مغامرة مرهقة بالنسبة لكل من لديه من الحرص ما يمنعه من الوقوع فريسة العديد من التيارات الخفيّة المُغرقة. ولكن، في السياق المركّب للمساحة الاجتماعية حيث، وِفقاً لأشد المفارقات روعةً، يتّضح جوهر ما هو محرَّم للجميع، في حين، في الوقت نفسه، يتم التأكيد على المحرّمات بتجنُّب التكلُّم عن بداياتها نفسه، فإنَّ الانتهاكات من أي نوع يصبح من الصعب الإفصاح عنها. وبدل ذلك، ما يسود، ليس فقط داخل عالم المثليين داخل بيروت وحولها، هو إعادة إنتاج علاقات اجتماعية تنتصر فيها أعداد كبيرة من تسويات فردية غير مكتملة، أو أحياناً القبول الصريح بها، على الانتهاك وأيضاً على التغيير المحتمل.

إنَّ الترتيبات وعمليات التكيُّف الفردية بحدّ ذاتها، طبعاً، انعكاسات للجسد المهشَّم المذكور آنفاً، التي يحمل بعض شظاياها ضمناً المكوّنات الاجتماعية لثغرة تحدث في الوقت المناسب. عملية الخلق الغامضة والمُهرقة لمساحة مثلية، والتشديد عليها، في بيروت هي، زيادةً على ذلك، متضافرة مع تصنيفٍ معقّد للزمن، بالإضافة إلى التخصيص المكاني للجنس الذي هو نفسه يتجاوز ما يبدو أنه التمييز الجاهز الذي يفصل الميول المثلية عن تلك السويّة. والتمييز والتحليل الدقيق للعمل المنتج المعياري والمساحات الأوسع للـjouissance أشياء محورية. المحاولات الفردية والجماعية، التي تميِّز لبّ المساحة الاجتماعية المتنازع عليها على الدوام في لبنان، لتحديد مساحة الـjouissance والتشديد عليها في العاصمة يستهلك ويلتهم الكائن الحي في كل أنواع التضحيات الاجتماعية، وأحياناً حتى المعاناة.

على هذا، إذا كانت الشهوة الجنسية تشكّل القوى المنظّمة لكل النشاطات المؤدية إلى الـjouissance، كل هذه النشاطات يجب اعتبارها الصور الخصبة لدوافع الموت الوافرة دائماً التي تجعل التخصيص المكاني للجنس في لبنان أمراً ممكناً في المقام الأول. وضمن عالمٍ مثليّ شديد العزم اجتماعياً، كالموجود في بيروت، فإنَّ السعي إلى الإشباع الجنسي

المثلي العَرَضي والحرّ وأيضاً البحث المستمر – وإن كان متحدياً – عن أوقات وأمكنة عمليات الخلق البنّاءة هما وجهان لعملة واحدة. إنه مثال حي، ومناقض بصورة ما، حيث يفسّر الدافع الجسدي للعودة إلى حالة السكون التي تسبق ولادتنا الاجتماعية – الثقافية السبب الذي يدعو العديد من الأفراد لاحتضان الكارثة والتحرُّر، وهكذا ينتهي بهم الأمر إلى تكرار الحوادث المؤلمة وأحياناً المؤذية (وإن كان ذلك التكرار يبدو من النظرة الأولى أنه يناقض الدافع للسعي وراء اللذة). وزيادةً على ذلك، فإنَّ التكرار والانغماس، عبر ذلك الإكراه، في الراحة المُفترَضة، يحاول العديد من المثليين في بيروت أن "يقيّدوا" ما عانوا من رضوض، وبذلك يسمحون لأنفسهم بالعودة إلى حالة السكون التي لا يعكر صفوها شيء، ولا يأبهون لطابعها الوهمي.

بتبيان البحث المستمر – وإن كان صعباً – لأوقات ومساحات عمليات الخلق البنّاء، من المفيد أن نلجأ إلى ما قاله هنري لوفيفر، الذي يعتبر الزمن، بكل قيوده الاجتماعية – الثقافية وحدوده، يسجّل نفسه باستمرار على صفحة المكان الذي صلته الخاصة بواقع الطبيعة المعاش ليست أكثر من "التدوين الغنائي والمأساوي" للصلة التي تربط الزمن بالطبيعة[٢٤]. لذلك فالتنافس ليس مجرّد شرط أساسي للتخصيص. ومن أجل خلق مساحة اجتماعية معيّنة داخل العاصمة اللبنانية وحولها على الفرد المعنيّ دائماً أن يواجه الأبعاد القضيبيّة، وليس بالضرورة أن تكون مرئيّة فوراً، للمساحات المحلية الموجودة أصلاً. وكالعديد من المدن الأخرى التي عرفت بهدوء انتظام عمليات الانتقال المعلنة، تترجم بيروت إلى عالم المدينة ذلك الذي يميّز صراحة الضمانات الخادعة للوضع الشاقولي المتين. في هذا السياق من هيمنة القضيب على الهندسة المعمارية، العنف، بمظاهره المتعددة، ليس كامناً ومستتراً فقط بل ومكشوف جداً في الشكل الجسدي وأيضاً على هيئة عدد هائل من "المحظورات" التي تظهر باستمرار. هذا العنف يتجلّى أيضاً في قمع المنافسات الفردية التي يواجهها، أو يضاف إليها، بتجاوز اجتماعي شبه ضروري، فشل انتهاكاتهم المحتملة.

هيمنة القضيب المكانية

إنَّ وجود الشاقوليّة القضيبية – إذا لم نقل هيمنة القضيب – المكانيّة تعبِّر عنه الهندسة

المعمارية والتصميم المديني في كل أرجاء بيروت ما عدا الأجزاء المكشوفة منها. والأجزاء التي تميل دائماً إلى تدمير الظهور الجسدي البارز في أي وقت تنشأ داخل أصول محلية متنوعة، واعية ذاتياً في التطور الهَرَمي، واجتماعية – ثقافية. والظواهر الاجتماعية والهندسية لهذه الأصول، التي تتخذ شكل الغطرسة والفاشية، تشير إلى الطبيعة المُلزمة والمنعزلة أصلاً للمساحة الاجتماعية في لبنان. ذلك الإكراه يتطلّب، طبعاً، تأويلاً اجتماعياً مفصّلاً، خاصةً بما أنَّ مظاهره لا يمكن دائماً تمييزها بمجرد النظر إليها من بعيد. وعموماً، المساحة الاجتماعية هي، في المقام الأول، مساحة معاشة وهندسة للمفاهيم والأشكال والقوانين التي يفرض واقعها المجرَّد نفسه دائماً على الواقع المعاش فردياً للمعاني وعلى الأجساد والنوايا والرغبات. وكما بيَّن المؤرِّخ اللبناني سمير قصير، الذي اغتيل إبّان "ثورة الأرز"، في كتابه الجليل **تاريخ بيروت**، أنَّ التوتر الذي ميَّز الممارسات القسرية للمساحة الاجتماعية في لبنان، منذ البداية المحلية للحداثة في الجزء الأخير من القرن التاسع عشر، ظهر بصورة واضحة بين ما سمّاه "الإثبات الفردي"، من جهة، و"القوى الجماعية" التي تفرض نفسها، من جهة أخرى[٢٥]. ولكن لا يمكن فهم كلا التيارين ونقاط تقاطعهما المختلفة المتوترة من دون ذكر مراجعهما المكانية الخاصة والمشتركة.

لقد استخدم قصير فكرة "المساحة المُحاكية" الكاشفة لتصوير ممارسة المحاكاة في مجتمع منغمس بعناد في الإعلان عن تنوُّع وهمي ولكنه، مع ذلك، يختنق بالوصفات الإجبارية للامتثال الاجتماعي. إنَّ الضغط على أي شخص للتقيُّد بأنماط ثابتة من المثل العليا والتصنيفات هو أشد أساليب الإكراه فعالية التي تمارسها القوى الجماعية لإكراه الإثبات الفردي. إنه إكراه يمكن أن يكون مجرّداً حصراً أو ظاهراً جداً داخل النسيج الاجتماعي ككل، وذلك بالعودة إلى مخزونه الهامّ لعبارات التعجب التي تُقاطع باستمرار، وعبارتا "عيب!" و"حرام!" ليستا إلا مثال صغير على ذلك. وزيادةً على هذا، خلف حدود ذلك النسيج، فإنَّ للإكراه الاجتماعي دائماً أثراً صلباً وقوياً على الشكل المكاني – وخاصةً الهندسي – للمجتمع الناتج عنه. وهو، بدوره، يقيّد مباشرةً أي نوع من التشديد البديل يمكن فهمه على أنه ينطوي على احتمال تحدّي المجتمع. وبالنسبة إلى قصير، على امتداد تاريخ بيروت المعاصر، سارت "ظاهرة المحاكاة... يداً بيد مع التطوُّر [المكاني] للمدينة"[٢٦]. وسواء نظر المرء إلى ما يسمّى "عقدة بالم سبرينغز" في

نسختها المطابقة المؤلمة لمبنى مزرعة وهمية في فلوريدا، أو إلى التركيبة الديونيزية الجريئة لبقعة مدينية منعزلة مزودة بلا جدال بكل وسائل الراحة تعلن نفسها "قلب" مدينة لا يمكن إزالة طابعها العام أكثر عن القناطر الشهيرة البرّاقة في شارع المعارض الواقع في المركز، فإنَّ المحاكاة تنتصر على التكيُّف.

إنَّ الحضور القسري لما يبدو أشد الأماكن عاديةً في مدينة مثل بيروت، كبناءٍ معيَّن معقَّد أو حتى حيٍّ بأكمله، يقدّم "مشهداً" مدينياً "يراه" (بصرياً)، بخشبته وممثليه، كل من يشعر أنه يتعرَّض لضغط كاف بحيث يشكّل جزءاً منه. ولكن، بينما الأجساد الغفيرة تستعرض بلا مبالاة على أرضٍ المعرض في مدينة يحدث فيها دائماً شيء على مسارات لاستعراض التوافه المحلية، هناك حتماً دائماً عنصر "فاسق" لا يمكن، وِفقاً للمنطق المتأصّل للمجتمع اللبناني، ولا ينبغي أن يتجسّد في هذه المساحة، ولكنه، مع ذلك، دائماً يتعلق به. وتهشُّم الجسد هو بالتحديد المادة التي تُغذّي الفسق، لأنها، من جديد، تشكّل جزءاً لا يتجزّأ من الإثبات الفردي البديل الذي يمكن به تحدي القوى الجماعية وممارساتها القمعية الداهية. ولكنَّ الموضوع المثلي، الذي تُهمّشه بطرقٍ متعددة سياسةُ المُثُل العليا والإطراء المحلية، يواجه مصاعب في التحايل على تقنيات الفسق الخطرة، وإن كانت فعّالة. لذلك فإنَّ مواجهة تعقيدات المساحة البيروتية أو استعراضها الجليّ للإشارات والرموز ينتج عنها تصعيد بأعلى مستوى يتضمَّن محاكاةً اجتماعية متصالحة بدل الثورة الصريحة. زيادةً على ذلك، بما أنّني يجب أن أتعرَّف، من ناحية، إلى الفروق الطبيعية والحسّية والجنسية المُتضمَّنة في الـjouissance المثلية، ولكن في الوقت نفسه اختبار تنوُّع اجتماعي ثابت، من ناحية أخرى، يُجمِّد، بالمعنى الحرفي، عالم المثليين في بيروت ويجعله بذلك عرضةً لأنواعٍ شتى من الانتهاكات الداخلية بالإضافة لسياسة رِهاب المثليين المحلي المتفشية.

إنَّ الممارسة المكانية البارعة، بتقنياتها العديدة في التنافس والتخصيص، بالإضافة ما ينتج من تمثيل للمساحة التي يتم التعبير عنها، وإلى حدٍّ بعيد عبر إشارات ورموز خاصة، تساعد في خلق مساحات تقترب من تزويد عالم المثليين في بيروت بإمكانية العثور على بيئات ملائمة وسبل مناسبة. إنَّ المساحة الاجتماعية تعكس بنية مجتمع تتضمّن طبيعته المتعددة مناطق لقاءات متقاطعة وتطابقات تُنسَب، بدورها – عبر أشكال تمثيل فردية أو جماعية – إلى أماكن معيَّنة. وكما يقول لوفيفر: "المساحة هي دراسة بنية اجتماعية؛ وهي

بالنسبة إلى أي تجربة 'معاشة' ما يُمثّله الشكل بالنسبة إلى أي رعشة جنسية معاشة، أي أنه مرتبط بصلة حميمة بوظائفها وبناها"[٢٧]. لكنَّ الأمر أكثر من ذلك، ومن أجل فهم تام للعملية الاجتماعية في خلق مساحة تُعتبر مثلية في بيروت لا يسع المرء إلا أن يُشدِّد بقدرٍ كافٍ على مركزية الجسد وقدراته "البنيوية" على التجزُّؤ. وصلة أي موضوع بمساحة مدينيةٍ تتضمَّن أيضاً علاقته الخاصة أو علاقتها الأساسية بجسده أو جسدها (المتجزِّئ). ولا شك في أنَّ المساحات الاجتماعية ليست إلا أشياء خاملة، وبوصفها مواقع للتجارب المعاشة فإنها تتداخل وتتراكب باستمرار. وفي بيروت، الدمج العنيد الثلاثي فيما يخص المُدرَك والمفهوم والمعاش لم يكن مرة دمجاً بسيطاً، أو ثابتاً. إنه نموذج مجرّد. بالأحرى يجب ربط لحظات الإدراك والفهم والتجربة المعاشة، في تعايشها بالمصادفة (وإن كان بشكلٍ متلازم) معاً لكي ينتقل الموضوع، بوصفه عضواً معقّداً ومثيراً في أي تجمُّع اجتماعيٍ، من واحد إلى آخر دون أن يضيع – وبالتالي يُهمَّش – في العملية.

الكفاح من أجل الاختلاف

من الجليّ أنَّ الحق في الاختلاف لا يكتسب معنى إلا عبر الكفاح الفعلي من أجل الاختلاف. ومن الثابت أيضاً التشديد على الاختلافات التي أُحدثت خلال عمليات الكفاح العملية، وبالضرورة، النظرية التي تميِّز نفسها عن المميزات والفروق الاجتماعية – الثقافية التي أُدخلت إلى مساحة يومية معاشة موجودة ولا تنقطع، كتلك الموجودة في بيروت مثلاً. والاختلافات التي تستحق أن تبقى ضمن مجال انتباه عالِم الأنثروبولوجيا الناقد، والتي يمكن للنظرية والممارسة أن تعتمدا على دعمها، لا يمكن الكشفٍ عنها إلا عبر التحليل الصادق للمساحة الاجتماعية والسبل والتقنيات العديدة التي تمكِّن الكثير من الأفراد والمجموعات من التنافس عليها وتخصيصها باستمرار. وعلى هذا التحليل أن يبتعد، زيادةً على ذلك، عن الزوايا الميثولوجية اليائسة، وأحياناً المتنافسة، ومن ثم يُجمِّع من جديد العناصر المفكّكة – لكنها ذات صلة وثيقة – من أجل كشف النقاب كله عن الكلام المجازي الذي يحدِّد تعقيدات الإقامة في مساحة اجتماعية.

بعبارة أخرى، من المستحيل فهم خلق مساحة معيّنة، كالتي ناضل من أجلها عالم المثليين في بيروت، بالإضافة إلى ظروفها والعمليات المعقّدة المتواصلة، دون تعريضها

لموقف حرج يلقي الضوء على أهمية موقعها الاجتماعي – التاريخي الخاص. وعلى الرغم من كل مميزات موقع واضح، كالعاصمة اللبنانية، محفوف دائماً بروح المغامرة، ولكنه متشامخ إلى أقصى حد، فإنه أبعد ما يكون عن تشكيل ما يشبه الفقاعة الثقافية التي نُقلت من محيطها العام وتستمتع بفاكهة عزلة رائعة. وعلى الرغم من كل مظاهرها التي تنمّ عن العكس، فإنَّ بيروت هي جزء مكمِّل لعالم أكبر، مناطقي وعالمي، تعقد المدينة معه علاقات استيلاء ونضال متواصلة وصارمة. لهذا فإنَّ أي مدخل أنثروبولوجي مُفحِم يحاول أن يقيِّم مثل تلك المساحة المدينية سيضطر إلى التعامل مع الطرق والتقنيات التي لا حصر لها التي يسكن بواسطتها أي عدد من الأفراد المختلفين مساحةً ما في حين أنه، في الوقت نفسه، يُحوّلها بحيوية إلى أشد الأبعاد الإنسانية تعقيداً. وبعمله هذا سوف يضطر هذا النوع من الأنثروبولوجيا المدينية دون أدنى شك إلى التعامل مع أماكن معيَّنة مخصصة اجتماعياً ومع سياقها الأوسع. وبعبارة أوضح، سوف يحتاج الأمر إلى تفحُّص التوزُّع الاجتماعي – الثقافي للأجساد في تلك الأماكن. وبعيداً عن كونها على الدوام على صلة بعضها ببعضها الآخر، فإنَّ هذه الأجساد تتحكّم في القدرة على التجزُّؤ، وبالتالي القدرة الكامنة على توليد الاختلاف و(ضمناً) التغيير.

إنَّ عملية خلق مساحة مثلية صعبة وعنيدة في بيروت يجب فهمها مع هذه المسارات المعقولة. إنها عملية تعمل بإحداث ممارسات، تارةً ماكرة وطوراً متناقضة، عاجزة عن الانفصال عنها لأنها، في وقتٍ واحد، إحدى نتائجها الدقيقة. وفي النهاية، وبعد تبسيط تعقيدات تكوينها، فإنَّ الخلقَ المكاني لأي عالم أو ثقافة (حيث المفاهيم النظرية متّصلة فعلياً بالواقع العملي) سوف يتكشّف بالضرورة كعملية اجتماعية متحدّية تشدّد على العناصر الحاسمة للحياة اليومية الخاضعة لتحولات دائمة. وزيادةً على ذلك، هي عملية يجب أن "تتجاوز" أي حديث معياري مُفترض يدعم السياسة الخائنة لتشعبات النُظُم الهرميّة التي أضحت عادية، وأيضاً تحتضن كثرة الإمكانات الإنسانية.

بيبليوغرافيا

Bataille, G., *L'érotisme,* Paris: Les Editions de Minuit, 1957.

Benjamin, W., *Illuminationen: Ausgewählte Schriften,* vol. 1, Frankfurt a. M.: Suhrkamp Taschenbuch, 1977.

Benjamin, W., 'M [der Flâneur]', in *Das Passagen-Werk,* vol. 1, Frankfurt a. M.: Edition Suhrkamp, 1983.

Bourdieu, Pierre, *In Algerien: Zeugnisse der Entwurzelung,* ed. Franz Schultheis and Christine Frisinghelli, Graz: Camera Austria, 2003.

Breton, A., *Manifestes du surréalisme,* Paris: Gallimard, 1999.

Kaakoush, N., 'Hey Handsome', in Roseanne Saad Khalaf and Malu Halasa, eds, *Transit Beirut: New Writing and Images,* Beirut and London: Saqi Books, 2004.

Kassir, S., *Histoire de Beyrouth,* Paris: Librairie Arthème Fayard, 2003.

Lacan, J., 'Le stade du miroir comme formateur de la fonction du Je', in *Écrits,* vol. 1, Paris: Éditions du Seuil, 1999.

Lefebvre, H., *La production de l'espace,* 4th edn, Paris: Anthropos, 2000.

Marx, K., *Grundrisse der Kritik der Politischen Ökonomie,* Berlin: Dietz, 1953.

Merleau-Ponty, M., *Phénoménologie de la perception,* Paris: Gallimard, 1963.

Nietzsche, F., *The Will to Power,* New York: Random House, 1967.

Tabet, J., *al-ia'mar wal-maslaha al-aama fi al-turath wal-hadatha: Madinat al-harb wa dhakirat al-mustaqbal,* Beirut: Dar al-Jadid, 1996.

Whitaker, B., *Unspeakable Love: Gay and Lesbian Life in the Middle East,* London: Saqi Books, 2006.

الهوامش

١ في عام ٢٠٠٢ تشكّلت مجموعة واتخذت لها اسم "حُلم"، وقد أُخذ الاسم من الأحرف الأولى لعبارة "حماية لبنانية للمثليّة والمزدوجين والمُغايرين".

2 Brian Whitaker, *Unspeakable Love: Gay and Lesbian Life in the Middle East,* London, 2006, p. 41.

٣ الأقواس وما في داخلها من وضع المترجم.

4 H. Lefebvre, *La production de l'espace,* 4th edn, Paris, 2000.

5 W. Benjamin, *der Flâneur,* Frankfurt, 1983.

٦ صيغة الجمع من الكلمة الفرنسية Tante، أي العمّة، وهو ما يُنعت به المثلي الذي يُسمّى المخنّث.

7 P. Bourdieu, *In Algerien: Zeugnisse der Entwurzelung* (Graz, 2003), p. 16.

٨ انظر الهامش رقم ٥.

٩ ن. كعكوش، **يا حلو**، لندن، ٢٠٠٤.

١٠ تعبير تصنيفي محلي يصفُ المثلي الذكري، وأقرب مرادف له بالإنكليزية هو ربما كلمة "faggot".

١١ ك. ماركس، **رؤوس أقلام في نقد الاقتصاد السياسي**، برلين، ١٩٥٣.

١٢ ج. تابت، **الإعمار والمصلحة العامة في التراث والحداثة: مدينة الحرب وطريقة المستقبل**، بيروت، ١٩٩٦.

١٣ كجزء من بناء الثقة في النفس تقتات على عقدة نقص كامنة نحو صورة متخيَّلة لـ"الغرب" وتحويلها إلى عقدة تفوّق نحو ما اعتُبر "الشرق"، استُعملت عبارة "الفكر المتفتّح" على نطاق واسع خلال السنوات الأخيرة كوسيلة لخداع الذات المحلي باللغة العربية اللبنانية.

١٤ الجوّاني: الجزء الحار من الحمّام العمومي. – المترجم

١٥ ج. تابت، ١٩٩٦، ص٢٢٥.

16 F. Nietzsche, The Will to Power, New York, 1967, p. 211.
17 J. Lacan, 'Le stade du miroir comme formateur de la fonction du Je', Paris, 1999, pp. 92–9.
18 M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Paris, 1963.
19 -A. Breton, *Manifestes du surréalisme*, Paris, 1999.
20 W. Benjamin, *Illuminationen: Ausgewählte Schriften*, Frankfurt, 1977.
21 A. Breton, 1999, p. 25.
22 G. Bataille, *L'érotisme*, Paris, 1957.

٢٣ الترجمات الإنكليزية ليست إلا ترجمات تقريبيّة، ذلك أنها لا تنقل النغمات الأخلاقية المعقّدة لعبارات التعجُّب تلك.

24 H. Lefebvre, 2000, p. 114.

٢٥ س. قصير، **تاريخ بيروت**، باريس، ص٢٤٦.
٢٦ المصدر السابق، ص٢٤٧.

27 H. Lefebvre, 2000, p.112.

تحوُّل بيروت: الهويات المثليّة والحقائق المعاشة

العمل الموازن في الشرق الأوسط

جاريد ماكورميك

"هل هناك هوية مثلية عالمية مرتبطة بالحداثة؟... [نحن في حاجة] إلى أن نعرف المدى الذي يمكن القول عنده إنَّ قوى العولمة تستطيع أن تنتج وعياً عاماً وهوية قائمة على أساس المثلية الجنسية.[1]

إنَّ الاقتصاد العالمي الجديد، وتدفُّق السلع الذي ينتج عنه حتماً، قد غيَّر الأسواق المحلية. هذه المؤسسات، التي نشطت بفضل الرأسمالية الليبرالية، تلقَّت الإطراء لدعمها سلامة التطور والاقتصاد، على الرغم من أنها غالباً ما تلقّت اللوم على تأثيراتها المجانسة باطّراد. والآن مع الانتشار الواسع للوسائل التكنولوجية ونموها، والنظام العالمي الجديد، ووسائل كالقنوات التلفزيونية الفضائية وشبكة الإنترنت، فإنها تهدِّد نسيج النُظُم الهَرميّة الاجتماعية المحلية بتغيير ليس فقط كيفية حصولنا على المعلومات بل، الأهم من ذلك، ما نختار أن نحصل عليه. وزيادةً على ذلك، هناك أساليب معيَّنة في العيش وأفكار وقيَم تزداد ارتباطاً بمعيار عالمي عبر التكامل العالمي. ولذلك ليس مفاجئاً أنه مع ازدياد انتهاكات العولمة "أصبحت النوازع الجنسية المنطقة التي تدور على أرضها معارك نزاعات حادة"[2].

تبقى النوازع الجنسية وتأثيراتها، مع ذلك، استثناءات حديثة قليلة، ظاهرة لم تُكتشف بعد نسبياً في محيط المجتمعات العربية. وبوجود الطبيعة المشحونة عاطفياً والمتنازع

عليها للنوازع الجنسية، فإنّ أي معالجة صريحة أو اعتراف بهذه القضية الفائقة الحساسية محرّمة وموصومة. والأمر مطبّق أكثر على المثلية الجنسية؛ إنه موضوع أشدّ تحريماً. وإذا استثنينا بضع مقالات صحفية مثيرة وقصص مستقبلية، فإنّ الدراسات التجريبية والراسخة قليلة جداً، إذا لم نقل معدومة. وبالمقابل، عرفَ لبنان، خاصةً منذ بداية الألفية الجديدة، ازدياداً في مشهد المجتمع المثلي، وأصبح النقاش حول المثلية الجنسية جزءاً من الحوار العام. ولمّا كان الأمر أشدّ وطأةً في أي مكان آخر من العالم العربي، يمكن للبنان الآن أن يفخر بتأسيس أول رابطة اختيارية لحقوق المثليين – "حُلُم". والمثير للاهتمام، هذه الأحرف الأولى من عبارة "حماية لبنانيّة للمثليين". وإحصائياً، كان هناك ازدياد ملحوظ في المثليين الرجال الذين ليسوا فقط مثليين صراحةً بل يدافعون عن "أسلوب حياتهم" بصوت أعلى.

بوشر بالعمل الميداني من أجل هذه المقالة في خريف عام ٢٠٠٥ وأُدير باستخدام عدد كبير من المقابلات مع عشرين رجلاً لبنانياً أعلنوا أنهم مثليون. وعبارة "مثلي" تُستخدم لتعني وجود "حياة اجتماعية: ليس فقط رغبات الجنس الواحد بل الذوات المثلية، والأحياء المثلية، وممارسات المثلية الاجتماعية"[٣]. وكانت النيّة هي تفحُّص العمليات التي يطعِّمون بها هذا الأسلوب في الحياة والمعتقدات التي تنطوي عليها في واقعهم المعاش. عملية التطعيم هذه كانت ذات صلة خاصة بأولئك الذين اكتشفوا ميولهم وتصرّفوا وفقاً لها أثناء وجودهم خارج لبنان.

ستة عناصر كانوا لبنانيين عاشوا، بقدر من الطاقة، في الغرب مدة لا تقلّ عن ثمانية أعوام، وعملوا/ درسوا أو وُلِدوا/ نشأوا في أوروبا أو أميركا، ومعظمهم يحمل جنسية مزدوجة. هويتهم المثلية كانت تتميَّز بانفتاح، ووضوح، وقبولٍ عام أكبر مقارنةً بمَنْ وُلد ونشأ حصراً في لبنان. ومع ذلك يكون عليهم أن يواجهوا المهمة الصعبة بالتعامل من جديد مع هوية في وسط اجتماعي – ثقافي غير منفتح نسبياً. وقد أضحى جلياً من الأربعة عشر الباقين أنّ هويتهم المثلية ليست بأكملها نتاجاً محلياً بل بالأحرى استُلهمت إلى مدى بعيد من نموذج شخصية "المثلي العالمي" المستورَد.

اليوم، ربط الذات بعبارة مثلي لا يُترجم إلى مجموعة دقيقة من السلوكيات أو الروح الجماعية، لكنّ كلا مجموعتي الرجال واجهت تحديات متواصلة مع الاستيراد الثقافي لهوية المثلي التي تتطلّب، دون أدنى شك، عملية تلاعب مع الواقع المعاش للعنصر في

لبنان. وبالمصادفة، كانت مصادر المعلومات من ديانات مختلفة، يُمثلون في الواقع الجماعات الطائفية الكبرى كلها: الشيعة، السنّة، الموارنة، الكاثوليك، الأرثوذكس اليونان والدروز. هذا التلاعب أوضح ما يُرى في توازن كون المرء "خارج" الخزانة وهو لا يزال "داخلها". وأعضاء العائلة – خاصةً الآباء – كانوا دائماً غير مطّلعين على التاريخ الجنسي للعشخص، في حين أنَّ العديد من أصدقائه، وربما أخته، قد يعرفونه.

إنَّ البيئة الاجتماعية للنوازع الجنسية في بيروت تتغيَّر بسرعة، والمكونات والظواهر الخارجية للهوية الجنسية تتزايد. والمجتمع المثلي يكتسب زخماً بمساعدة التكنولوجيا ونمو حركة "حُلُم". وبهذه المعطيات يستحق الأمر أن نتوقف برهة ونتفكَّر ليس فقط في أهمية وعاقبة الظهور العلني بل أيضاً في القوى المحلية والعالمية التي تؤثِّر في هذه الظاهرة. ومع انتقال الهوية المثلية الحديثة، التي لم توجد أبداً كأسلوب حياة في الشرق الأوسط، يبدأ التحوُّل المعقّد وتخصيص الهوية الفردية بين هويته المحلية وقيَم هويته المستوردة.

ثمة أمل في أن تزوِّد هذه الدراسة الاستكشافية بحالة مفيدة ترصد جزءاً من عملية الانتقال التي يواجهها الرجال اللبنانيون "الذين خرجوا" أثناء تغلّبهم على صفاتهم الذكرية وإثبات هوياتهم المثلية بين الأصدقاء والعائلة. وهكذا يمكن أن تزودنا ببعض الأمثلة الثابتة والمفيدة حول كيفية تشكيل وإثبات هوياتهم مع ازدياد ترابط الحداثة.

الإنجاز المحلي للهوية

> "لا أرى أي أمل أو إشارات للتغيُّر في العالم العربي فيما يتعلّق بحقوق الـ GLBT (المثليين، والسحاقيات، والمتعددي الميول الجنسية، والمتحولين جنسياً) إلا إذا أصبحوا أكثر موالاةً للغرب."
>
> (تعليق من جدول نقاش حركة "حُلم"
> الذي وُضِعَ في ٤ كانون الأول/ ديسمبر ٢٠٠٥)

لكي نستكشف السمة المتغيِّرة في الهوية الجنسية التي رُصدت في عملية إعادة تشكيل الذات، من الضروري أن نرى العملية ضمن ثلاثة سياقات تاريخية: فترة ما بعد الاستقلال؛

العدد الهائل من المهاجرين اللبنانيين في كل أرجاء العالم الذين يعودون، بصورة ما، مع مجموعة هجين من الضغوط الثقافية والاقتصادية والاجتماعية؛ والتنوُّع الديني والعرقي الذي يميِّز لبنان. هذه العوامل معطيات لرسم، وإن باقتضابٍ شديد، كيف ساعد المشهد اللبناني العام، بالمقارنة مع بلدان الجوار العربية، على رمي الأساس للتحرير المزعوم للوضع الاجتماعي الذي نشهده اليوم.

إضافةً إلى هذا، وفي عام ١٩٨٩، أنهى اتفاق الطائف بفعالية الحرب الأهلية اللبنانية التي خرّبت البلد. وقد خلقت عقلية زمن الحرب المُلغية أرضيّة خصبة لإعادة تعريف بعض الحدود الجنسية التي كُبِتت أثناء المعارك، بما فيها الاكتشاف الضمني للحدود الجنسية الواضحة. ومع بداية الألفية الجديدة، وانتشار شبكة الإنترنت، بالإضافة إلى تأسيس حركة "حُلم"، أصبح المشهد أكثر سماحاً لتكوين هوية مثلية؛ أو على الأقلّ بلوغ أماكن معروفة حيث يمكن لمجموعة من الرجال أن تجتمع.

اليوم أصبحت لبيروت سمعة عالمية بأنها موقع ساخن منحلّ وهمجي في مرحلة ما بعد الحرب. وهذا التوصيف ينطبق أيضاً، إلى حدٍّ ما، على المشهد المثلي. وهناك مقالة حديثة العهد ظهرت في **المرتحل**، مخصصة عن لبنان، تُعلن بيروت بوصفها "المدينة الأشد ودّاً مع المثليين في العالم العربي"[٤]. والمقالة تجعل من المثلية مشهداً عادياً في بيروت وفي جوهرها تكتفي بذكر المواقع التي يرتادها القادرون اقتصادياً. وقد يُساء فهم هذا ليعني أن الوضع الاجتماعي-الاقتصادي يمكن أن يكون عاملاً أساسياً في تعليل هوية المرء المثلية. لكنَّ خلفيات المُستجوَبين عموماً، الذين اختيروا للمشاركة في هذا البحث، لا تدعم مثل هذه الانطباعات الحتمية والتأويلات الأحادية السبب؛ فهم يعكسون جماعيّة المواصفات والظروف المواتية. ولكن من الممكن إفراد بضع تجارب عامة يجتمع عليها المستجوّبون أو يشتركون فيها، طبعاً، بدرجات متفاوتة. أولاً، بلوغ العاصمة قد يكون عاملاً، بما أنَّ كل الرجال الذين أُجريت معهم المقابلة يدركون أنهم من عائلات من الطبقة العليا أو المتوسطة بالمقارنة مع العائلة اللبنانية العادية. زيادةً على ذلك، كل من أُجريت معهم المقابلة كانوا يسعون لنيل الشهادة الثانوية، على أقلّ تقدير، بينما معظمهم كانوا يباشرون أو أنهوا مرحلة أعلى من التعليم. وحصولهم على التعليم عجّل بوضوح المزيد من التعرُّض للأيديولوجيات المعاصرة وسهَّل حتماً وصولاً أسرع إلى اللغات الأجنبية، بما أنهم جميعاً يتكلمون

الإنكليزية. الموضوع الملموس الثالث هو كم كانوا يسافرون. فقد كانوا جميعاً، ما عدا اثنين، قد سافروا خارج العالم العربي، وغالبيتهم قامت بزيارة أوروبا مرة على الأقلّ. وهذا لا يعني ضمناً أنَّ الثروة تقود مباشرةً إلى تكوينهم الصريح لهويتهم المثلية، ولكن يمكن استنتاج أنَّ وضعهم الاقتصادي سمح لهم ببلوغ العديد من العوالم في الحياة لا تُتاح للمرء من دون موارد اقتصادية.

المثير للاهتمام أنَّ مجموعة الجنس التي أمضت على الأقلّ ثماني سنوات خارج لبنان أظهرت بوضوح تنافراً بين هويتهم التي يمارسونها وبين هويتهم المثلية. والانفصال بين الحياة الجنسية والحياة الخاصة كان أقلّ وضوحاً، والكثير من الأصدقاء والمرافقين والعائلة كانوا يعلمون أنهم مثليون. هؤلاء الرجال الذين عادوا إلى لبنان واجهتهم أيضاً مصاعب في ترجمة رغباتهم إلى أفعال بالمقارنة مع نظرائهم الذين مكثوا. وعلى الرغم من أنه يمكن للدليل أن يكون محدوداً، يمكن للمرء مع ذلك أن يستنتج أنَّ المدة الطويلة من الزمن التي أمضوها في الغرب أثَّرت على قدرتهم على تجاوز تعدُّد ثقافاتهم لصالح نموذج "مثليّ عالمي".

بالمقارنة، عدد من الرجال الذين وُلدوا ونشأوا في لبنان وحاولتُ أن أجري معهم مقابلات كانوا متأرجحين، ومترددين، وغالباً غير متأكدين أثناء كلامهم من هويتهم الجنسية. بل إنَّ العديد منهم، في الواقع، لم يُعرّفوا أنفسهم بوضوح بأنهم "مثليون"، على الرغم من أنَّ صلاتهم الواسعة والمتنوعة في الجيوب الكثيرة من المشهد المثلي. والعديد كانوا يقولون "نعم" في البداية، وبعد ذلك يسحبون كلامهم. وبدل أن يؤمنوا بأنهم يحاولون أن يخفوا هويتهم المثلية، كانت تمثّل كفاح التنقُّل بين هويات متنوعة في الداخل وفي الخارج. والشقاق الذي أحدثه إتمام هذا الأمر غالباً ما لوحظ في تجاوبهم مع تفضيل/ انتحال دورٍ جنسيّ كشريكٍ إيجابي أو سلبي. وقد عبرَّت مصادر المعلومات عن شعورهم بالإحباط في العثور على علاقة مثلية متساوية، في مجال التبادل والدعم الجنسي والعاطفي، بسبب الالتزام الصارم بالانقسام الجنسي الذي يشدِّد على دور يقوم على أساس وضع الموضوع كـ"إيجابي" (ذَكَريّ) أو "سلبي" (أنثويّ). وأحد المُستجوَبين الشديدي الوهن شعر بمهانة واضحة بسبب بحثي، ولم يصدّق أنَّ هدفي هو جعل كل من لديه ميل مثلي أن يخرج إلى العلن. بدل ذلك، نبّهته إلى حقيقة أنَّ حوالي ثلاثة أرباع مصادر معلوماتي قالوا إنَّ الخروج إلى العلن لا يمنح التحرُّر الكامل بسبب ما يخلّفه من

عوائق، خاصةً كما علّقَ طاهر: "[إن ترك الناس يعلمون] هو مسؤولية لا يمكن التحكُّم فيها... ولبنان بلد صغير".

تأثيرات الهوية المثلية في لبنان

"بيروت تضم مجتمعاً مثلياً، وليس لبنان."
(كمال، في السادسة والعشرين)

إنَّ أول خطوة حتمية في الرحيل بالنسبة إلى الملتزمين بعبارة "مثليّ" تبدأ بالهجرة إلى بيروت. ومصادر المعلومات في هذه الدراسة جاؤوا أصلاً من كل أرجاء لبنان لكنهم حالياً يعيشون في بيروت الكبرى للدراسة أو العمل. ولكن، بسبب حجم لبنان، من المفهوم أنَّه يمكن للمرء أن "يهاجر" إلى المدينة، لا ليقيم فيها بل من أجل شبكات التواصل الاجتماعي وباعتبارها منفذاً إلى المجتمع المثلي.

تبقى فكرة المجتمع المثلي ذاتها بين مصادر معلوماتي غير متبلورة. وفي حين شعر البعض بأنهم جزء من مجموعة متلاحمة، تساءل البعض الآخر إن كانت هناك أيضاً نوادٍ وحانات وغرف محادثة تحمل صفةً أو تعريفاً يفيد بالمجتمع. ويبدو أنه لا يوجد أي شبهٍ لمجتمع بالمعنى الكامل خارج حركة "حُلم". وفي العموم يتألّف المجتمع المثلي من جماعات صغيرة من الرجال من هويات مختلفة ضمن شبكة سرية. وأصبحت المفاهيم المختلفة للمجتمع جلية مع قيام بعض العناصر بمقارنة مجتمع بيروت المثلي بذلك الأوروبي، بينما جعل كلمة مجتمع تساوي عبارة "مشهد مثليّ". وهناك بالفعل مجتمع بمعنى مجموعة من الرجال تتشارك في صفة معيَّنة، لكنها تفتقر إلى المعنى المتماسك ولا تتصف بالعمق بالمقارنة بالنمط الغربي الذي يُشدِّد على أنه كفاح مشترك. وحسب تعبير أحد مصادر معلوماتي:

"لا يوجد مجتمع بمعنى المجتمعات الأوروبية؛ إنه شديد التشتُّت وسريّ. إنه مقموع لأنه في بلد صغير جداً، والناس لا يفعلون مثل هذا الأمر إلا في بيروت."
(مروان، في الثالثة والعشرين من العمر)

والغربة السائدة بين أسلوب الحياة المثلية والهوية المثلية الكاملة تفسّر الافتقار إلى المجتمع. وقد لاحظ هاني، وهو شيعيّ في التاسعة عشرة، أنَّ "الناس يرون المثليين من خلال الممارسة الجنسية، وليس كأسلوب حياة. فإذا كانت أسلوب حياة فإنها تصطدم بأسلوب حياتنا اللبنانية". وصياغة هوية مثلية بدت عملية معقّدة لغالبية مصادر معلوماتي. وعلى الرغم من أنَّ دمج بعض العناصر كان له أثر على تكوين الصفة الدفاعية للحركة، إلا أنه كانت له مشاكله؛ بما أنه لا يمتزج مع بعض جوانب تجربتهم المعاشة في لبنان. وعندما سئلوا، مثلاً، إن كانوا ينظرون إلى الغرب لكي يحددوا ما يقصدونه بكونهم مثليين، أجاب أحدهم بأنَّ هذا "طبيعي". وآخر قال ساخراً: "طبعاً، وماذا غير هذا؟"، وآخرون اعتبروه "دليلاً لبداية اكتشاف [هويتهم]". في حين أنَّ عائداً إلى لبنان يتمتع ببصيرة نافذة، درس في مدرسة ثانوية أميركية وفي جامعة حكومية، ربما ألقى ضوءاً على ما يجده الناس في الهوية المثلية الأجنبية بالإجابة: "إنَّ أميركا تسمح لي بأن أكون كما أنا. إنها تقول إنَّ ما أنا عليه أوكيه".

مثل هذه التأملات قد تظهر كتعاقب طبيعي لاتّخاذ هوية مثلية عالمية بما أنَّ لبنان يفتقر إلى أي قاعدة أو إطارٍ محليّ يدعم المعنى الذي تبنّاه أسلوب الحياة المثلية الحديث. ومع ذلك فإنَّ هذا يحضّ المرء على استجواب المعتقدات الكامنة التي يمكن أن تدفعهم نحو هذا النموذج الأجنبي وتبعدهم عن تكوين هويتهم المحلية. وأيضاً، فيما يخص المثليين "المتأمركين"، اقترح أحد مصادر معلوماتي من الجامعة الأميركية في بيروت أنَّ "الناس يحتاجون إلى ركوب المخاطر، ولكن تذكّر أن تكون لبنانياً". وهذا يؤيّد، باعترافه، فكرة أنَّ الهوية المثلية ليست من لبنان وعاجزة بشكل مفهوم عن الذوبان في المثل العليا المحلية.

يبدو أنَّ الحداثة والعولمة تقدّمتا على الآمال المعقودة على القبول الجنسي في كل أرجاء العالم. وعلى الرغم من هذا، فإنَّ قيَم لبنان عموماً لا تحرز تقدّماً بالوتيرة نفسها. وإحدى المصاعب التي كان على كل عضو من السكان المثليين في لبنان أن يتجاوزها هي الدور الذي يلعبونه في المجتمع العام كمثليين. والمسألة كلها تقوم على درجة انفتاحهم مع مثليتهم. وهكذا فإنَّ السؤال الأساسي: "هل يجب أن يظهر مزيد من الرجال إلى العلن؟" يفرِز إجابات غير متوقعة. لقد تنوعت أجوبة مصادر معلوماتي ولم تتجمّع حول مجموعة من التوقعات العامة.

وفي حين كانت هناك إجابات متنوعة، بدا عديد منهم يتخطّى الضرورة الواقعية للتواجد في بيروت بغرض الكشف عن "مجتمع". ولكن كانت هناك تشعبات في الآراء، وقد عبَّر البعض عن الخروج إلى العلن بأنَّ نتيجته أقلّ "من المتوقَّع". وكشفَ نادر، وهو شاب بليغ في السابعة والعشرين، عن مخاوفه من الخروج إلى العلن لأنه لا سبيل إلى الرجوع عن ذلك وتنتج عنه مخاطر كبرى "تؤثّر على باقي حياتك". وقد عبّر لؤي، وهو لبنانيّ في الخامسة والعشرين، وُلد ونشأ في أميركا، عن ذلك بفظاظة شديدة: "أخرج إلى العلن فقط إذا كان في استطاعتك أن تستغني عن عائلتك". وقد دعم كل مصادر المعلومات بقوة آخرين على الخروج إلى العلن، ولكن عندما فعلوا ذلك أدركوا التكاليف التي تصاحبه وبدا ضمناً أنهم فهموا المخاوف المترتبة.

ويسود التردُّد، بسبب وجود تكاليف واضحة للخروج إلى العلن. ويبدو وكأنَّ عدداً من العواقب هي تعبير عن أولويّة ومركزيّة العائلة كوساطة للمخالطة ولتقوية الأعراف الاجتماعية. ومن أجل فهم تامّ للسبب الذي يجعل هؤلاء الرجال يتمسّكون بتحويل هويتهم، يجب إدراك ما ستتم خسارته بالاعتراف بأنهم مثليون. إنَّ الحقوق والمسؤوليات المترتبة عن كون المرء رجلاً يهددها الضلال بعيداً عن فكرة كونلي حول "الذكورة المهيمنة"[٥]. ومعظم اللبنانيين ما زالوا لا يعتبرون "أسلوب الحياة" المثلي هوية مقبولة أو قابلة للتطبيق. ويبدو من المقابلات التي أجريتها أنَّ استمرارية وجهة النظر هذه قد تُفسّر ميل العديد من مصادر معلوماتي إلى عيش جزء من حياتهم سراً، خاصةً فيما يتعلّق بعائلاتهم.

نتيجةً لذلك لا يمكن الاستخفاف بالتكلفة النفسية لمعايشة تلك الوقائع المُعارضة بشكل مباشر. وقد شعر الكثيرون بأنهم ليس لديهم سلوك متوازن لكونهم "خارج/ داخل" الخزانة، ولكن عبر سرد أفعالهم بشأن أفراد في العائلة أكبر سناً/ ذوي صلة قربى مباشرة أعطى الانطباع بأنَّ سلوكهم أحياناً يعود إلى شيء مقبول أكثر اجتماعياً، سواء أكانوا يعونه أم لا. قال حسين إنَّ سلوكه لم يتغيَّر عندما أمضى بعض الوقت في قريته في الجنوب، لكنه استمرَّ في التصرُّف "بشكلٍ طبيعي". وهذا دلَّ على أنَّ اعتقاده بأنَّ السلوك المثلي غير تقليدي أما سلوكه فليس كذلك؛ وبالتالي يعبِّر عن الصراع بين هويته المثلية وحياته العائلية. ويمكن بسهولة الاستنتاج من هذا أنّه في الثقافات حيث الولاء للعائلة ليس مسألة ملحّة قد لا يتّخذ الصراع مثل تلك الأشكال. وقد لاحظ دونام في دراسةٍ

عن المجتمع المثلي في جنوب أفريقيا أنَّ "الهوية المثلية تختلف إلى درجة أنها لا تتّكل على العائلة كملاذ، بل إنها باستمرار تعمل على التحرُّر من تأثيرات الصلات العائلية"[٦]. ويبدو أنَّ الهوية المثلية لا تُبعد العناصر عن عائلاتهم بل تغرِّبهم من بعض النواحي بسبب أسلوب الحياة المستتر الذي كانوا يميلون إلى اتّباعه خارج الوطن. والقلق والخوف من أن تكتشف العائلة بطريقة ما هويتهم الحقيقية يبقيان من أشد الهموم التي تهددهم، ولذلك فإنَّ حياتهم المثلية بقيت سرية بشدة.

في ظل هذه المعطيات يمكن للمرء أن يبدأ بفهم وتقدير الظروف التي دعمت المخاوف من الخروج إلى العلن. إنها إلى حدٍّ بعيد نتائج فرعية للاعتبارات الاقتصادية وللأمان الذي تستمر العائلة في توفيره في هذا المجال. وإذا وضعنا جانباً كل الاعتبارات العاطفية، فإنَّ دعمهم الذي يأتي عبر وسائل مالية وصِلات عائلية معرَّضة للتغيُّر إذا أخلَّ حدثٌ مغيِّر للأوضاع، كالخروج إلى العلن، بتوازن نموذج جنسهم/ وميلهم الجنسي في عائلاتهم. تصوَّر أحدهم يُنفق على تعليمه من دون دعم العائلة أو العثور على عمل من دون "واسطة". وهناك عدد هائل من الضغوط الشديدة على الرجال تمنعهم من الكشف عن ميولهم الجنسية غير السويّة إلى أن يحققوا مزيداً من الاستقلال المالي عن عائلاتهم. وفي هذا السياق تبقى الآمال المعقودة على الظهور العلني مرتبطة بصورة وثيقة ببقاء العائلة كمركز للأمان الاقتصادي.

على الرغم مما تبدو عليه هذه الظروف من صلابة، فليس من الصعب تبيُّن أنَّ هناك مناخ/ ظواهر إضافية أضحت جليّة في لبنان تغيِّر الوقائع المعاشة والمُدرَكة للرجال المثلِّيين. وأبرز هذه الوقائع ثلاثة: مؤسسة "حُلم"، ودور شبكة الإنترنت والسمة المتغيِّرة لنمو الروح الاستهلاكية/ والتسويق العالمي. وشرحها سوف يساعدنا على فهم الورطة التي يواجهها المثليون في صياغة وتصديق هوياتهم الجنسية.

حُلم

(لقد تحول شِعار "قاتِلْ لتبقى" إلى "الصمت هو الموت")

شِعار منظمة ‹حُلم›، من مادة مطبوعة

إن منظمة "حُلم"، التي تأسست عام ٢٠٠١، هي أول منظمة غير حكومة فعّالة (NGO) تكافح من أجل حقوق الـLGBT في العالم العربي. وليس هناك حتماً أي مكان آخر في الشرق الأوسط يمكن لمنظمة "حُلم" أن تعمل منه إلى جانب بيروت. فـ"حُلم" مسجّلة في كيبيك وكندا ولبنان معاً، ومع ذلك لم تتلقَّ حتى الآن رقم تسجيل من وزارة الخارجية اللبنانية. قال جورج قزّي، منسّق منظمة "حُلم": "وفقاً للقوانين الحالية، بما أننا دفعنا نقوداً وتلقّينا اعترافاً بالتسجيل فسوف تقبله المحاكم كبرهان على اعتراف الدولة بنا"[٧]. وهذا لا يعني أنَّ "حُلم" لها مطلق الحرية في أن تدفع وتوسِّع جدول أعمالها وكل أهدافها المزعومة. ومن المهم أنهم اتّبعوا البروتوكول اللائق مع الحكومة اللبنانية التي منحت، بطريقة ما، موافقتها الصامتة عبر غياب أي قيود.

حالياً، يدور جدل داخلي بخصوص الاستراتيجيات التي على المجموعة اتّباعها؛ أي، هل ينبغي تأييد مهمة أو عمل أكثر ميلاً نحو السياسة على مستوى التطور الأساسي والرأي العام. لقد أنشأوا لجنة فرعية ضاغطة للعمل ليس فقط على إزالة المادة رقم ٥٣٤ من قانون العقوبات بل أيضاً للسعي إلى إجراء تعديلات إيجابية تعمل بنشاط على حماية المثليين. وهناك محاميان ينصحان "حُلم" بالتركيز على القضايا القانونية، ويبدو أنهم على شفا التأثير على عالم السياسة لصالح حقوق المثليين. بعض الأعضاء سلّموا بأنه حتى إذا – بضربة حظ – تغيَّر القانون، فلن يؤثر ذلك على تغيير العقلية العامة المناهضة للمثلية الجنسية. ولا شك في أنَّ بعض الأعضاء يؤمنون بأنَّ إحداث إطار قانوني من أجل حماية المثليين جنسياً أمر ضروري قبل أن يصبح من المناسب، بالنسبة إلى المزيد من الأشخاص، أن يخرجوا إلى العلن. ومن ناحية أخرى، تفضِّل أقلّية الضغط للحصول على القبول الاجتماعي والفهم اللازمين لتغيير الرأي العام.

هدف آخر من أهداف "حُلم" هو إثارة حوار عام حول المثلية. والدفاع عن هذه القضية الحسّاسة علناً داخل العالم العربي يراه مسعد "تحريضاً على الحوار"[٨]. واللبنانيون عموماً متسامحون، لكنَّ ازدياد الحوار حول المثلية الجنسية قد تكون له عواقب غير مرغوبة. وقد عبَّر عضو من "حُلم"، اسمه أحمد، عن وجهة نظره بأنَّ "حُلم" تسير على خطٍّ رفيع يمتد بين الوعي المتنامي وتوسيع الحدود بسرعة أكبر مما ينبغي. هذا الأخير أمر لا مناص منه، في رأيه، لإحداث حركة ارتجاعية عن المنظمة غير الحكومية (NGO) أو المؤسسات التي يتردّد عليها المثليون. وقد يشير المرء في هذا الخصوص

إلى أنَّ آخر الغارات التي شنّها رجال الشرطة على ناديين ليليين يتردّد عليهما المثليون وقعت على "أسيد" في ١٢ تشرين الثاني/ نوفمبر من عام ٢٠٠٥، عندما تمَّ القبض على سبعة أشخاص، وشنّوا أخرى بعد أقلّ من أسبوع على X–OM من دون القبض على أحد. ويمكن أن نورد هذا كدليل على الحركة الارتجاعية؛ ولكنها لا تزوّدنا بحالة مقنعة "للانهيار"، بما أنَّ الناديين يزدهران أكثر من ذي قبل. وسُجِّلت حالات سماح بدخول أفراد تحت السن القانونية واشتباه بتعاطي المخدرات في كليهما.

إنَّ مخاوف أحمد مشروعة بما أنّ على "حُلم" والمجتمع المثلي أن يكافحا لدعم الرجال في صراعهم للتصالح بين العناصر المرغوبة المتأصّلة في نموذج الهوية المثلية العالمية على ضوء الأخلاقيات وأساليب الحياة في المجتمع اللبناني. وبعبارة أخرى، هل يستطيع المجتمع والثقافة المحليان أن يؤازرا ويستوعبا الأهداف والأغراض المعلنة لـ"حُلم"؟

المثير للاهتمام أنَّ تحريض حلم على الحوار العام تلقّى حديثاً عوناً جرّاء تطور صحافة مثلية (وأيضاً الأولى في العالم العربي) مع إصدار مجلة **برّه**. ومحتوى **برّة**، التي بدأ إصدارها في عام ٢٠٠٥، هو مزيج من الفرنسية والإنكليزية والعربية وتزوّد بالتحليل والتعليق على القضايا الحالية التي تُغير على المجتمع المثلي. وهي توزَّع في مواقع محدودة في أرجاء بيروت وعلى شبكة الإنترنت. وقد تزايدت الطبعات إلى درجة أنهم يستأجرون وكلاء بيع يعملون لحسابهم الخاص لتولي مسألة الدعاية، والعدد التالي (آذار/ مارس ٢٠٠٦) سوف يتضمَّن حوالي ثمانين صفحة، غالبيتها بالعربية مع بعض الإضافات بالإنكليزية والفرنسية. والعددان السابقان، اللذان لم يتعدَّ عدد صفحات كل منهما الثلاثين، متوفران على موقع "حُلم" الإلكتروني، وحتى الآن أنزلهما ٥٠٠٠ شخص. وقد تتوصل **برّة** بالإضافة إلى "حلم" أخيراً إلى توحيد الهوية المثلية "العالمية"، كما لوحظ في بوليفيا عندما فتحت عيادة في مناطق نائية أبوابها لتقديم التوعية بالإيدز للمجتمع المثلي[٩].

زيادةً على ذلك، على "حُلم" أن تتغلّب على الانقسامات المالية والاجتماعية – الاقتصادية التي شقّت صفوف المجتمع المثلي لكي تجذب أتباعاً وعضوية متنوعة بالإضافة إلى التصدعات الطائفية السائدة أصلاً في المجتمع اللبناني. على سبيل المثال، علّق أحد مصادر معلوماتي قائلاً، لأنَّ الرجال المثليين الذين خرجوا إلى العلن موجودون حالياً على هامش المجتمع اللبناني، فهو يعتقد أنَّ الارتباط الوثيق بين "المثليين والغرب" يسمح للمرء بأن يتراجع عن التشديد على هويته المعلنة، وبالتالي ينطوي على أمل في

الفصل بينهما. ولكن ليس لدي ما يكفي من البيانات لإقامة الدليل على هذا الاستدلال المثير للاهتمام.

إنَّ "حُلم" تكافحُ لتوحيد الهوية المثلية داخل نسيج المحتوى المحلي - الذي هو في الغالب مجتمع مثلي من الرجال الذين يمارسون الجنس مع رجال (MSM) وبدون هوية مثلية تقريباً. إنهم يطمحون إلى زيادة الوعي العام، ودفع المجتمع إلى المزيد من الأرضية المشتركة الصلبة فيما يخص الانفتاح الجنسي ومناقشة قضايا تُحدق بالمجتمع المثلي كالإيدز وجرائم الكراهية.

مؤخراً، وفّرت السفارة الهولندية تمويلاً ترعى بموجبه إنتاج كتيِّب عن الصحة الجنسية الإيجابية لمجتمع الـLGBT. "هذا الكُتيِّب سيكون الأول من نوعه في العربية وسيكون مصدراً شاملاً في الصحة الجنسية"[١٠]. ومع أني لا أشك في أهمية المعلومات حول الصحة الجنسية، إلا أنه يثير قضايا حول كيف تشكل المجتمع المثلي وقيم أفراده بحيث يتلاءم مع الهوية المثلية العالمية كـ"نتاج بنات أفكار أجنبية، بما أنها اختُرعت، إنْ صحّ التعبير، لخدمة أهداف أجنبية فاسقة"[١١]. والخطوط العامة المنطقية أو الجهود المحرِّرة لتشكيل هوية مثلية يبدو أنها تسير في أعقاب العولمة مع استمرار البلدان الغربية بالدفاع عن حقوق هكذا أسلوب في الحياة، وعن سياساتها، وبمنح معونة مالية للمنظمات غير الحكومية. واعتبر أحد مصادر معلوماتي، وهو المتغرِّب، أنَّ "الهوية المثلية العالمية" المنتهكة هي شكل آخر من الإمبريالية. ومع أنَّ اللبنانيّ يتوق إلى استحضار نظريات المؤامرة، إلا أنَّ مفاهيمه قد يكون لها بعض الوزن. على الأقلّ يستحق الأمر المزيد من التحقُّق وتثبيت أن نتفحّص كيف انعكست مظاهر هذه الهوية المثلية العالمية على المعتقدات وعلى أسلوب الحياة في كل أرجاء العالم. وبالمصادفة، فإنَّ دراسات أخرى قد بيَّنت التوازن الدقيق بين مثل تلك الهويات العالمية ونظرائها المحلية[١٢].

دور الإنترنت في تشكيل الهوية المثلية

"أنا سويّ لكني أُخصّص استثناءات للأجانب."

(رجل خارج نادي "أسيد" الليلي)

إنَّ سماح "ثورة الإنترنت" بالوصول إلى مواد تُعتبر من دونها غير لائقة ساهم في تشكيل العديد من المناحي الحديثة في مجال الهوية الجنسية. وورطة العملاء الذين يعيشون ضمن ثقافة قمعية مزعومة تجاه هويتهم، حول كيف يمكنهم أن يتكيَّفوا ليجدوا طرقاً للتعبير عن أنفسهم، يمكن حلّها جزئياً عن طريق الإنترنت كمنفذ مناسب يمكن بلوغه.

إنَّ انتشار الإنترنت أوجد مجالاً جديداً لاستكشاف نوازع المرء الجنسية، وحالياً هناك ما يقارب ٦٠٠٠٠٠ (أو ١٣،٤ بالمائة من سكان لبنان) يدخلون إلى الشبكة بنسبة نمو ١٠٠% من عام ٢٠٠٠ إلى ٢٠٠٥[١٣]. ودور الإنترنت ذو أهمية قصوى في الشرق الأوسط لأنه يسمح بإنجاز ومرونة الهويات الداخلية والخارجية للأفراد. ويسمح للعنصر "بلعب دور" وباختبار شيء خارج نفسه لفترة وجيزة بأسلوب مختلس. "وقد يسمح للعنصر باستكشاف إمكانات متنوعة، وهو يُحافظ على وجود مسافة آمنة بينه وبين تلك الإمكانات وعواقبها"[١٤]. وبسبب هذا الأمان من المُرجّح أنَّ المشاعر الأصيلة تظهر على الشبكة ويتم "تحقُّق الجندرة الصحيحة"[١٥].

إنَّ هذا يُثير أسئلة حول ما إذا كان اللبناني الذي اختبر الدخول إلى الشبكة يصبح أشد ميلاً إلى الظهور إلى العلن. ومن مصادر معلوماتي العشرين من أجل هذا البحث، أربعة عشرة ممَّن نشأوا داخل لبنان بدا أنهم جميعاً اعتبروا أنَّ الإنترنت هو عامل أساسي في تكوين هويتهم المثلية، إلى درجة أنني، في الواقع، أعتبر دخول الإنترنت شرط أساسي ممكن على طريق ولوج الثقافة المثلية السرية في لبنان. كثيرون قالوا إنَّ الأمر بدأ بالفضول، ولكن بما أنَّ غرف المحادثة كانت طريقة أقلّ إثارةً للخوف اجتماعياً ومن ناحية التطبيق لمقابلة الرجال فقد وجدوا مهرباً أسهل إلى المجتمع المثلي، وطوال الوقت يراوغون الأعمال الاجتماعية المشينة المرافقة.

الغالبية العظمى من مصادر معلوماتي، وهم حصراً من الشبان الذين تتراوح أعمارهم بين السابعة عشرة والثالثة والعشرين، يستخدمون خط المحادثة بانتظام، وكلهم تقريباً اعترفوا بمقابلة رجال "بعيداً عن الإنترنت"، والبعض أعلنوا أنهم كفّوا عن ذلك مؤخراً. وأبدى بسّام، وهو شاب بعيد التفكير في الرابعة والعشرين، شكوكه حول الإنترنت عندما قال إنه "ليس صحياً، ويدعو إلى الانعزال، وهو لا يشكّل مجتمعاً. يجب أن يكون مرحلة بما أنه يساعد على الاكتشاف، ولكن يجب الانتقال إلى شيء حقيقي بعيداً عن الكومبيوتر". وقد زادت أفكاره من حماسة النقاش حول الافتقار إلى مجتمع مثلي.

فالناس لا يرغبون في قبول الابتعاد عن الإنترانت "المجهول الهوية" من أجل تحمُّل التكاليف الاجتماعية للارتباط بالهوية أو لا يرغبون في وضع أنفسهم في هذا النموذج الأصلي.

إن أهمية الإنترنت هذه بالنسبة إلى "حُلم" أيضاً جديرة بالاهتمام، فمعظم المعلومات حول المثلية الجنسية وقضايا المثلية المتوفرة على شبكة الإنترنت مكتوبة بنسبة كبيرة بلغات أخرى غير العربية. وفي حين أنَّ اللبنانيين معروفين بميلهم إلى تعدُّد اللغات، مما يسمح لهم الوصول إلى مواد مكتوبة بالفرنسية وبالإنكليزية، فإنَّ صدور "حُلم" على شبكة الإنترنت بالعربية والإنكليزية معاً يعتبر نقطة تحوُّل. الموقع الإنكليزي يستضيف الموضوع بأكمله، بينما العربي، الذي هو تحت الإنشاء حالياً، فيغطي غالبية جوانب الموضوع. ومن الغريب أيضاً أنَّ لوائح الرسائل والنقاشات هي بالإنكليزية حصراً، ما عدا بضع كلمات بالعربية تُكتب بحروف إنكليزية كما تُلفظ. ولعله أحد أول مصادر المادة المثلية بالعربية وهو حتماً أحد الأوائل بين المنظمات غير الحكومية على الأراضي العربية. ويمكن تخيُّل العديد من سكان البلدان العربية يشاهدون المجموعة المتزايدة من القصص الخارجة إلى العلن والأخبار المتجددة أو لوائح الرسائل، واضعين في أذهاننا أنَّ مرات التردُّد على الموقع تخطّت ٥٠٠٠٠ في الشهر[١٦]. حوالي ٦% من أولئك الزوار هم من السعودية وفقط نسبة ٥% منهم من لبنان[١٧]، وهذا يبيّن أهمية ووظيفة "حُلم" في تغيير المسار الجنسي في العالم العربي. ولذلك ليس مدهشاً أن يُشاهَد المئات من الخليجيين، خلال العطل الدينية، في النوادي الليلية والحانات مع توجّه مدينة بيروت المتزايد نحو السياحة. واتّساع المرونة الجنسية يمنح "فسحة للتنفُّس" ويجذب وفود الجيران من العرب إلى بيروت لأنها مألوفة وأقرب في المسافة من أوروبا، في حين أنَّ الفضوليين من غير العرب يستمتعون بها بوصفها ملعباً جديداً غريباً عنهم.

آخر مظهر من مظاهر اقتحام موقع "حلم" الإلكتروني، وربما أشدها وضوحاً، هو مدى الصراحة التي يكشفون بها المواقع المثلية. وتحت عنوان "دليل لبنان المثلي" تضع "حلم" لائحة شاملة بأسماء النوادي الليلية والحانات و"المسارح" المثلية الودّية الموجودة في بيروت. وهناك خرائط للنوادي الليلية والحانات تتضمن أوصافاً للحشود والموسيقى والزمان والأسعار. وزيادةً على ذلك، يورد الدليل لوائح بأماكن التجول العامة مثل الرملة البيضا و"المسارح" التي يمكن انتقاء رجال فيها والسبيل إلى الاتصال بخطوط

الحديث المثلي على IRC (Internet Relay Chat)، وطوال الوقت تحذّر المشارك المتوقّع من "اللصوص ورجال الشرطة المتخفّين". كل ما في الأمر أنَّ الكثير من الأهمية توضع على الموقع الجغرافي المكاني لبيروت في الشرق الأوسط. وبنشر هذه المعلومات تظهر "حُلم" وكأنها تحاول أن تتجاوز التنافر والوصمة التي تفصل بين الوقائع المثلية والسويّة في لبنان، ولكن بتقديمها معلومات من وجهة نظر منظمة غير حكومية غربية تدافع عن حقوق المثليين قد تتجاوز خط التسامح الاجتماعي في لبنان.

الروح الاستهلاكية والتسويق

> "هناك نمو في الحركات القائمة على الهوية، وهناك تأثير الهوية المثلية العالمية حيث يرى الناس في جميع أنحاء العالم أنفسهم كجزءٍ من حركةٍ عالمية أكبر."
>
> (كاري جونسن، ٢٠٠٥)

إنَّ الهوية المثلية العالمية في لبنان دعمتها أيضاً الروح الاستهلاكية والتسويق. لدينا مثلاً إمكانية تنزيل آخر عدد من برّه على شبكة الإنترنت مقابل خمسة دولارات بالإضافة إلى شراء مواد من إعلانات المنتسبين على صفحة "حُلم" الإلكترونية. و"رينبو"[١٨]، وهو مخزن على الشبكة يبيع سلعاً مثلية تُطبع وتُصنع في الولايات المتحدة لكنها توزَّع في أرجاء العالم كافة، يملكه لبنانيّ ويهبُ قسماً من عائداته من كل عملية بيع إلى "حُلم". وإحدى إضافاته الأخيرة، "روزنامة الفحول اللبنانيين" مقابل فقط ١٧،٩٩ دولار، وتقدِّم صوراً حيّة لرجال شبه عراة شبيهة بصور المغامرين المُسوّقين عالمياً. ولكن من المثير للاهتمام إيراد تجارب المجتمع المثلي الأميركي، دون المساس بمهمة أو مسألة صدق جمع مواردهم المالية. وقد سجّل البحث العديد من المواقع الإلكترونية التي تكافح لجمع مكاسب من بناء صورة للمجتمع[١٩]. و"رينبو"، بالإضافة إلى آخرين، يحتضنون ويسوقون عن عمد المجتمع المثلي اللبناني. إنه يشكّل صناعة صغيرة، مع أنها متنامية، من تنافس الجماعة المثلية والجماعة اللبنانية مع رجال يصبحون المادة الجنسية، كما هو واضح في "روزنامة الفحول اللبنانيين".

مثال آخر هو شركة السفريات "ليبتور"[٢٠]، التي تعدُّ وتُدير رحلات سياحية إلى كل أنحاء لبنان. وهم يعلنون عن أنفسهم على صفحة "حُلم" الإلكترونية ويبدو أنهم مختصون في خدمة الزبائن المثليين لأنَّ إعلان قوس القزح تزين كل جوانب موقعهم الإلكتروني. بالإضافة إلى الجولات الدينية والسياحية - الاقتصادية هناك قسم يقدّم "رحلات مثلية" إلى كل أنحاء لبنان، ويمكنها في الواقع أن تكون وسيلة سهلة لبلوغ الأجانب المجتمعَ المثلي اللبناني.

ولكنَّ السؤال الأكبر يبقى: إلى أي مدى سيتمَّ التساهل مع الهوية المثلية في لبنان حتى مع سواد أعراض الروح التجارية؟ والظاهر، من وجهة نظر الخدمة، أنها ستحظى بمزيد من القبول. لدينا مثلاً لوائح مخازن "أيشتي" الأنيقة لبيع التجزئة. ففي عام ٢٠٠٥ قامت بحملةِ دعاية شاملة في أنحاء لبنان تحت شعار "صوّتوا لصالح التسامح"، تُبيِّن عارضات يُمثّلنَ ألوان علم الجماعة المثلية وبينهن اثنان من الذكور في وضعية شبه عناق. وزيادةً على ذلك، تُخصص حالياً خمسة أيام من الأسبوع لإقامة عدد من "الليالي المثلية" في نوادٍ ليلية/ حانات مختلفة. وكل العناصر في هذه الدراسة ردّوا بالإيجاب بشأن التردُّد على بعض من هذه الأماكن التي إما تسوِّق للمجتمع المثلي أو تقدم له التسلية.

هناك حالة أخرى هي نادي UV، بالقرب من شارع مونو سيئ السمعة. وفي عام ٢٠٠٥ قدَّم "ليلة شرقية" و"حفلة عيد جميع القديسين"، أو بطاقة لمشروب إضافي للضيوف الذين وصلوا قبل وقت معيَّن. ووسيلة الاتصال كانت عبر رسالة الـSMS من أرقام هواتف محمولة يجمعونها عند الباب. وأنا أقدّم هذا المثال لأبيِّن وجود ميزان جديد للتسامح في بعض أجزاء بيروت مع استخدام مدراء وأصحاب أماكن لمراكز تسويق حسّاسة ولجوئهم إلى التكنولوجيا ليعزّزوا تجارتهم. لعلّ التسويق المثلي يزداد في بيروت بما أنَّ المجتمع المثلي يُنظَر إليه على أنه كيان اقتصادي يجب خدمته. والمثير للاهتمام أنَّ أهمية خيانة المثليين للذكورة المهيمنة في لبنان قد يغطّي عليها حجم محافظِهم.

الخاتمة

"إنَّ تطوّر الهوية المثلية يعتمد على المعاني التي يضيفها الممثّل على مفاهيم المثليّ والمثليّة، وعلى أنَّ هذه المعاني تتصل مباشرةً بالمعاني المتوفّرة في بيئته المباشرة؛ والمعاني المتوفرة في بيئته المباشرة متّصلة بالمعاني التي

سُمح بانتشارها في المجتمع الأوسع. والالتزام بالهوية المثلية لا يمكن أن يظهر في بيئةٍ لا يوجد فيها تصنيف مثليّ واضح."[٢١]

إنني أقدّم هذا المثال من المجتمع اللبناني كبرهان إضافي على حجة دانك أثناء كشفي، في الوقت نفسه، عن التحوُّل الذي لم يتوقّعه. وعلى الرغم من أنَّ منظّمة "حُلم" بدأت توفر بيئة وتدعم المحتاجين في "المحيط المباشر" من أجل تطوير هوية مثلية، أقترح أنَّ دور الإنترنت حيوي وأنه أضاف عنصراً غير متوقَّع إلى حوار الهوية المثلية في لبنان. و"المحيط المباشر" للموضوع غيَّره عالم الإنترنت، مما أتاح للمرء أن يوسِّع قيود الواقع المحلي وحدوده. والحصول على الهوية المثلية العالمية، وهو شيء غير متاح تاريخياً، يسمح لهم بتجاوز قيم محيطهم المباشر. وهناك جانب واحد هام للإنترنت يصبح أكثر جلاءً عندما ندرك أنه بالنسبة إلى العناصر الشابة كان بانتظام مفيداً في كشف جوانب من الهوية المثلية العالمية في أنفسهم.

ثمة موضوع هام آخر، لم يؤخذ بعين الاعتبار، وهو دور الحكومة اللبنانية. ففي أي دولة عربية تقريباً ما كان يمكن لمجموعة تدافع عن حقوق المثليين صراحةً وتدعم برنامج عملٍ عام للقبول أن تدوم أكثر من بضعة أيام في أحسن الأحوال. وعلى الرغم من أنَّ السلطاتَ اللبنانية لا تتعامل بودّ مع "حُلم" إلا أنها لم تفعل شيئاً لتقيِّد حركتها. وإذا اعتبرنا أنَّ هذا دلالة على قبولٍ صريح أو ضمني من القيادة السياسية، أو بعبارة أكثر واقعية: هل الدولة ترزح تحت أعباء هموم أخرى بحيث تُبدي اهتماماً؟ ومن المثير للاهتمام أن نلاحظ أنَّ الوضع السياسي المتأزم في عام ٢٠٠٥ تزامن مع أكبر نمو تحققه "حُلم"؛ لكنَّ الربط بين الأمرين هو محض تخمين. لكنَّ حجم الأزمة السياسية قد يكون شتَّت اهتمامات بعض القوى الحكومية أو نظرتها العامة. وأيضاً، لعلّ انحدار قطاع السياحة يفسّر هذا الموقف الرخو والمتساهل ظاهرياً للمسؤولين العامين الحريصين على ألا يعطِّلوا التدفُّق الحاسم لدخل السياحة.

بغضّ النظر عن الوضع الداخلي في لبنان، من المهم أن نتساءل على مستوى أرحب كيف تنتشر هذه الهوية المثلية العالمية عبر العالم مع لبنان بوصفه "مُهتدياً" آخر. إنها تكاد لا تفسح أي مجال للتعبير عن هوية الجنس نفسه دون قواعد النموذج المثلي الغربي، ولذلك لا عجب أنَّ العبارة الأجنبية توحي بمعنى أنه ليس من لبنان. أنا أقول إنَّ الهوية المثلية العالمية المستوردة قد تبنّاها عدد صغير في المجتمع المثلي وسوف تستمر في النمو مع دعم "حُلم" لها. إنَّ معظم الرجال الذين "خرجوا إلى العلن" تبنّوا المثال المثليّ الغربي كمرشد. وعلى

هذا، فإنَّ تغيير موقع هويتهم لا يمكن أن يظهر إلى أن يبدأ مزيد من الأرضية الاجتماعية - الجنسية المتحررة أن يحتوي قدراً من العناصر المرتبطة بالهوية المثليّة.

من المثير للاهتمام أن نلاحظ في هذا المجال أنَّ عدداً من مصادر المعلومات، خاصةً أولئك الذين لم يذهبوا إلى الخارج، اعترفوا، في غياب تلك المواقع المحلية، بأنَّ المنهمكين في تشكيل هويات جندريّة وجنسية متجانسة وذات معنى لا خيار لهم إلا أن يرتدّوا إلى النماذج المستعارة المتوسطة، التي انتقلت عبر وسائل الإعلام العالمية.

إنَّ تجربة بيروت مفيدة جداً، على الرغم من أنها مازالت في مرحلة التشكل. وعلى امتداد تاريخ بيروت الاجتماعي - الثقافي المتنوع، نجحت بفضل تكوينها المختلط والهجين أن تُبدي استعداداً كبيراً للتجريب في مجال الرواية وفي أساليب الحياة العالمية. وتجربة المثليين السهلة نسبياً، والرائعة أحياناً، في الاحتيال على اكتساب هوية متجانسة هي مثال على ذلك. وفي حين أن نظراؤهم يوضعون أحياناً في مكان آخر في الدول المجاورة على قائمة الشياطين، ويُقمعون ويُسجنون (وأحياناً يُحكم عليهم بالموت، كما في إيران)، فقد نجح المجتمع المثلي في لبنان في خلق صلة اختيارية ووسيلة إعلام (مطبوعة أو مرئية) وعدد كبير من المراكز العامة.

آمل أن تكون هذه الدراسة الموجزة قد لامست المغزى الأكبر للهوية المثلية في لبنان. والتطور الظاهري لهذه الهوية يتضمّن الكثير من "المبادرات الأولى" في العالم العربي. وتشكّل "حُلم" حواراً محرّضاً، منخرطاً في المجتمع المدني، والأمل المعقود لاكتساب المزيد من الأعضاء النشطين. وهناك أيضاً مصادر تتسع بالعربية فيما يخص النوازع الجنسية والمشهد المتنوع في بيروت.

في الختام، هذا الفصل لا يلمّح إلى أنَّ تطور الهوية المثلية في لبنان يقتصر حصراً على تأثيرات وتجارب الغرب عبر الهوية "المثلية العالمية". وقد لاحظ أَلتْمَنْ "أنه يبدو واضحاً أنّ 'شكلاً' من الهوية المثلية الذكرية والأنثوية يغدو أكثر شيوعاً عبر العالم"[٢٢]. لقد وصلت الهوية المثلية اللبنانية إلى الهوية المثلية العالمية، والذين تبنّوها طعّموا هوياتهم الأخرى بها وفق ثقافتهم وتجربتهم على شبكة الإنترنت وتجربة السفر الأكثر شمولية. ولا شك في أنَّ هذا السعي لنيل هوية مثلية محلية هو اقتحامٌ وسوف يلعب دوراً كبيراً في تقدُّم النوازع الجنسية في لبنان، في حين أنَّ بيروت هي الموقع المقابل لولوج حقوق المثليين إلى العالم العربي.

بيبليوغرافيا

Altman, Dennis, 'Rapture or Continuity? The Internationalization of Gay Identities.' *Social Text*, No. 48, Duke University Press, 1996.
—— *Global Sex*, Chicago: University of Chicago Press, 2001.
Binnie, Jon, *The Globalization of Sexuality*, London: Sage, 2004.
Campbell, John Edward, *Virtually Out: Internet Affinity Portals and the Marketing of Gay Identity*, Association of Internet Researchers Conference, Chicago, IL, 2005.
—— *Getting it On Online: Cyberspace, Gay Male Sexuality and the Embodied Identity*, Harrington Park Press, 2004.
Connell, R.W., *Gender and Power*, Oxford: Polity Press, 1987.
—— *Masculinities*, Cambridge: Polity Press, 1996.
D'Augelli, Anthony, 'Identity Development and Sexual Orientation: Toward a model of Lesbian, Gay and Bisexual Development', in E.J. Trickett, R.J. Watts and D. Birman, eds, *Human Diversity: Perspectives on People in Context*, San Francisco: Jossey-Bass, 1994.
D'Emilio, John, 'Capitalism and Gay Identity,' in Snitow, Stansell, and Thompson, eds., *Powers of Desire: The Politics of Sexuality*, New York: Monthly Review Press, 1984.
Dank, Barry, 'Coming Out in the Gay World,' *Journal for the Study of Interpersonal Processes*, vol. 34, 1971.
Dickel, Michel, 'Gender: Virtual Disruptions of Gender and Sexual Identity', in *Electronic Journal of Communication*, vol. 5, no. 4, 1995.
Donham, Donald L., 'Freeing South Africa: The 'Modernization' of the Male-Male Sexuality in Soweto', in Robertson, Jennifer, ed., *Same-Sex Cultures and Sexualities*, Oxford: Blackwell, 2005.
Fraser, Nancy, *Justice Interruptus: Critical Reflections on the 'Postsocialist' Condition*, New York: Routledge, 1996.
Gilmore, David, *Manhood in the Making: Cultural Concepts of Masculinity*, New Haven: Yale University Press, 1990.
Goffman, Erving, *Presentation of the Self in Everyday Life*, New York: Anchor, 1959.
—— *Stigma: Notes on the Management of Spoiled Identity*, New York: Touchstone Books, 1986.
HELEM, *Helem Pride Monthly Newsletter*, vol. 1, issue 2, January 2006.
Henderson, Christian, *Lebanese Group Tackles Biggest Taboo.* Al Jazeera, 5 January 2006.
Herdt, G. and Boxer, A., 'Introduction: Culture, History, and Life Course of Gay Men', in G. Herdt, ed., *Gay Culture in America*, Boston: Beacon Press, 1992.
Herdt, ed., *Gay Culture in America: Essays from the Field*, Boston: Beacon Press, 1992.
Internet World Stats, Internet Usage in the Middle East, 31 December 2005.
IRIN, *Lebanon: Homosexuals still Facing Discrimination*, 8 December 2005.
Massad, Joseph, 'Re-Orienting Desire: The Gay International and the Arab World', in *Public Culture Journal*, vol. 14, no. 2, 2002.
Murray, David, 'Between a Rock and a Hard Place: The Power and Powerlessness of Transnational Narratives among Gay Martinican Men', in *American Anthropologist*, vol 102, no 2, June 2000.
Phillips, Oliver, 'Constituting the Global Gay: Issues of Individual Subjectivity and Sexuality in Southern Africa,' Herman and Stychin ,eds, *Sexuality in the Legal Arena*, London: Athlone, 2000.
Smith, Lee, *Beirut Unexpected*, Out Traveler, January/February 2006.
Stychin, Carl, 'Being Gay' in *Government and Opposition* 40 (1), 2005.
Torbey, Carine, *Lebanon's Gays Struggle with Law*, BBC News, 29 August 2005.
Wikan, Unni, 'Man Becomes Woman: Transsexualism in Oman as a Key to Gender Roles', in *Man*, New Series, vol. 12, no. 2, August 1977.

Wright, Timothy, 'Gay Organizations, NGO's and the Globalization of Sexual Identity: The Case of Bolivia', in Robertson, Jennifer, ed., *Same-Sex Cultures and Sexualities*, Oxford: Blackwell, 2005.

الهوامش

1 Dennis Altman, 'Rapture or Continuity? The Internationalization of Gay Identities', *Social Text*, 1996, p. 79.

2 Dennis Altman, *Global Sex*, Chicago, 2001, p. 1.

3 G. Herdt and A. Boxer, 'Introduction: Culture, History, and Life Course of Gay Men', in G. Herdt, ed., *Gay Culture in America*, Boston, 1992, p. 4.

4 Lee Smith, *Beirut Unexpected, Out Traveller*, 2006, p. 1.

5 R. W. Connell, *Gender and Power*, Oxford, 1987, and R. W. Connell, *Masculinities*, Cambridge, 1996.

6 Donald L. Donham, 'Freeing South Africa: The 'Modernization' of the Male-Male Sexuality in Soweto', in Robertson, Jennifer, ed., *Same-Sex Cultures and Sexualities*, Oxford, 2005, p. 273.

7 IRIN, *Lebanon: Homosexuals still Facing Discrimination*, 8 December 2005.

8 Joseph Massad, *Re-Orienting Desire: The Gay International and the Arab World*, Durham, 2002.

9 Timothy Wright, 'Gay Organizations, NGO's and the Globalization of Sexual Identity: The Case of Bolivia', London, 2005.

١٠ "حُلم"، الموقع الإلكتروني، ٢٠٠٦.

11 Donald D. Donham, 2005, p. 289.

12 David Murray, 'Between a Rock and a Hard Place: The Power and Powerlessness of Transnational Narratives among Gay Martinican Men', *American Anthropologist*, 2000.

١٣ "الإحصاء العالمي للإنترنت، واستخدام الإنترنت في الشرق الأوسط"، ١٣ كانون الأول/ديسمبر ٢٠٠٥.

14 Michel Dickel, 'Gender: Virtual Disruptions of Gender and Sexual Identity', in *Electronic Journal of Communication*, 1995, p. 2.

١٥ المصدر السابق.

١٦ الرسالة الإخبارية الشهرية المثلية لـ"حلم"، ٢٠٠٦، ص١.

١٧ كريستيان هندرسن، "مجموعة لبنانية تخوض في أكبر المُحرّمات"، الجزيرة، ٢٠٠٦.

18 www.raynbow.org

19 John Edward Campbell, *Virtually Out: Internet Affinity Portals and the Marketing of Gay Identity*, Association of Internet Researchers, 2005.

20 www.lebtour.com

21 Barry Dank, 'Coming Out in the Gay World', in *Journal for the Study of Interpersonal Processes*, 1971, p. 288.

22 Dennis Altman, 1996, p. 85.

فريسةٌ مقدّسة ومرآةٌ مُميتة

الجسدُ الأنثويّ كما يكتبه أمجد ناصر وعبده وازن

أسعد خيرالله
(الجامعة الأميركية في بيروت)

للجنس في الشعر العربي الحديث حضورٌ بارز، متنوّع، يشتمل على كلِّ ألوان الطيف، بدءًا من مثاليّة العفّة لدى جبران وانتهاءً باللغة الجنسيّة الصريحة ومفرداتها المعبّرة عن التمرّد الانشقاقي والقطيعة. لكنّ التمرّد أمرٌ نسبيّ. فالمجتمعات المحافظة قد تعدّ مجرّد تسمية الأعضاء الجنسيّة، أو الإشارة الواضحة إليها، عملًا ثوريًّا على قدر كبير من الجُرأة أو الإباحيّة. ومع أنّ قسمًا كبيرًا من الشعر العربيّ الحديث يتّخذ من الجنس موضوعه الرئيس، فإنّ معظمه لا يأتي بجديد يُذكر إذا ما قارنّاه بشعرنا الكلاسيكيّ أو بالشعر الغربيّ الحديث. ورغم ذلك، نستطيع أن نقع على شعر جريءٍ حقًّا، يتحوّل الجنس فيه سلاحًا مُزَعزِعًا للخطاب السائد، ويفتح آفاقًا واسعةً لتجديد الحسّاسيّة والرؤيا.

في هذا المجال، تُعدّ الدواوين الأولى للشاعر الرائد أنسي الحاج (١٩٣٧–٢٠١٤) من أهمّ الأعمال التي تعمّدت إحداث الصدمة وإثارة السُّخط، إذ شَنّت، أواخر الخمسينات، هجومًا مباشرًا على المحرّمات الجنسيّة، دينيًّا واجتماعيًّا وأخلاقيًّا، بلغةٍ تصويريّة، فجّة، قد يراها البعض مجدّفة.[١] وقد اتّبعه، في السبعينات، عددٌ من سرّياليّي المنفى، وفي مقدّمتهم عبدالقادر الجنابي (١٩٤٤–) في باريس، فتمادَوا في استباحتهم المحرّمات التقليديّة. ولا يزال هذا الموقف من الجنس رائجًا في الشعر

الحاضر ولكن بصيغة مخفّفة وأقلّ هجوميّةً، كما نلاحظها، مثلاً، في ديوان غزل عربي[٢] لهاشم شفيق، حيث يطالعنا نوع من الاستعراضيّة، القصد منها، على الأرجح، أن تُظهر ليبراليّة صاحبها وتحرّره الجنسيّ، وأن تدعو إلى هذا النوع من التحرّر. وهذا أمرٌ معهود في المجتمعات القمعيّة التي ما زالت ترزح تحت وطأة الكبت الجنسيّ، ولكنّه نتاجٌ لا يضيف كبير شيءٍ من حيث الرؤيا أو البنية الشعرية، إنّما هو نوع من المراهقة في التشوّق والاختبار الإيروسيَّين، ولكن بقصدٍ جليّ، ألا وهو التبجّح بما للشاعر من "فلسفة" في اللذّة الجسديّة، وهي فلسفة تتشكّل في عبارة قريبة من النثرية، وإشارات فظّة إلى الأعضاء الجنسيّة والجماع.

في غضون ذلك، كان أدونيس (١٩٣٠-) قد كتب نصوصًا من أجمل الشعر العشقيّ، حيث لا يتغنّى بالاتّحاد الروحانيّ والحبيبة فحسب، بل بالجانب الجسديّ خاصّةً، وبالنشوة القصوى في اختبار العالم الإيروسيّ بكليّته.[٣] كذلك يطالعنا هذا الاتّحاد، ببعده الصوفيّ المكثّف، في شعر إدوار الخرّاط (١٩٢٦-)، وفي بعض المقاطع الشعريّة في رواياته.[٤] لكنّ هذه الظاهرة كانت استثنائيّة في الخمسينات والستّينات، حين كان الروّاد يريدون تغيير المجتمع، وكانت غالبيّتهم تجد أنّ الشعر الإيروسيّ لا يتلاءم وثوريّة الشاعر، بل كان منهم من ذهب إلى أنّ "المرأة خرابُ الثوريّ."[٥]

إلّا أنّ العقود الأخيرة من القرن الماضي تشهدُ ازدياد التركيز الصريح على الفعل الجنسيّ بعينه، دون أبعاده الاجتماعيّة والأخلاقيّة المحتملة. لذلك لن أتناول هذه الأبعاد، بل سأركّز على المحاولاتِ الشعريّةِ لعزل الجنس وسبر أغواره بحدّ ذاته. وآملُ أن يُسهم هذا البحث في إلقاء الضوء على ظاهرةٍ متنامية الحضور في الشعر العربي الحديث، وفي العقدَين الأخيرين بخاصّة، أعني عزلَ الكلام على الجنس عن الهموم الاجتماعيّة، إن لم يكنْ عن المجتمع بأسره. ولعلّ الهاجس بما للجسد الفرديّ من أبعاد إيروسيّة، والهوسَ بالفعل الجنسيّ تحديدًا، ينضويان ضمن سياقَين متكاملَين: أوّلهما، إشباع رغبات فرديّة طالما عانت من الكبت؛ والثاني، رفضِ الخطاب المهيمن في كلّ الحقول، الاجتماعيّة والسياسيّة والدينيّة والأخلاقيّة.

اشتدّت هذه الظاهرة بالفعل منذ أواخر السبعينات، وبخاصّة بين الشعراء والمثقّفين المهاجرين، الذين تصاعد هجومُهم على التابوهات الجنسيّة مع نشوء الأصوليّة الدينيّة وتحصّنها في أوطانهم الأمّ. غير أنّ جزءًا كبيرًا من هذا الشعر ما يزال يهجس بموقعه

التمرّدي إلى درجة تمنعه من الكلام على الحبّ بطريقة حرّة فعلًا، أي كتجربة وجوديّة بذاتها، بمعزل عن القيود الخارجيّة وضرورة التصدّي لها. ومن الأمثلة على مثل هذا الشعر، قصيدةٌ للشاعر العراقي سركون بولص (١٩٤٤-٢٠٠٧)، الذي عاش طويلًا في كاليفورنيا، ويُعدّ شخصيّة بارزة بين الشعراء السرّياليّين العرب. تبدأ قصيدته "ملوك ليلة الميلاد"[٦] بالحديث عن النجمة القديمة نفسِها المائلة منذ الأبد فوق مِذودٍ ما، وعن ملوك المجوس المسرعين إلى بيت لحم. ثمّ تأخذ الأنا الشعرية بالكلام على النجمة:

ملوك ليلة الميلاد

نجمةُ ليلة
المَيلاد هيَ هيَ
تميلُ منذ الأبدِ على مذْودٍ ما

(ملوكُ
المجوس يغذّون خطاهم
في الطريق الى "بيت لحم")

هي نفسُها تميلُ أيضاً
علينا في هذا السرير: أنا، وامرأةٌ

دافئةٌ من بلد الثلوج (ملكةٌ
تزورني ليلا
من مملكتها المطيرة)

نائمة هي الآن، نائمة..

(أنا؟ أحلمُ. أرقبُ النجمة)

و"هو" غافٍ أخيراً
غافٍ بين فخذيها الجزيلتين
سحَليّةً

ساكنةً
تتشمّسُ في وادي الملوك.

ديسمبر ١٩٩٦ فيلا فالدبيرتا، فِلدافنغ

ربّما لم يتعمّد بولص بالضرورة أن يكون استفزازيًّا هنا. ومع ذلك، فإنّ كلامه واضحٌ في تمزيق هالة القدسيّة المحيطة بالموضوع. فالقصيدة تجسّد تعارضًا صارخًا بين الخشوع التقليديّ عند الحديث عن ولادة إله (أو الله نفسه، في المعتقد المسيحيّ) والاستخفاف الذي يتناول به المتكلّم هذه الولادةَ. إنّ ذكرَ وادي الملوك بين فخذَي المرأة هو أيضًا تدنيس لمكان كان المصريّون القدامى يَعُدُّونه مقدّسًا. وهنا، قد يتوقّع القارئ من المتكلّم أن يقول "وادي الملِكات،" بما أنّه ينام مع ملكة، لكنّ الإزاحة تبدو مقصودةً كي تشكّل إشارةً ساخرة أخرى إلى ملوك المجوس. مع ذلك، وإن لم يكن المعنى التجديفيّ مقصودًا، فمن الواضح أنّ ما يحلم به المتكلّم ليلةَ عيد الميلاد ليس الصلاة أو التأمّل في ولادة إله المسيحيّين، بل ممارسة الجنس مع امرأة من بلاد الشمال، وهو كامل الرضى عن استمتاعه بالحياة المتحرّرة ممّا يعدّه معتقدات عتيقة وخرافات البراءة والخطيئة. وقد يكون من المفيد أن نشير إلى كون بولص مسيحيًّا، ولولا ذلك لكان على الأرجح أكثرَ تحفُّظًا في سخريته.

هذا الوعي بالإثم ليس موجودًا في نصَّين أنْوي تحليلَهما، وهما نصّ سُرَّ من رآك[٧] (١٩٩٤) لأمجد ناصر ونصّ حديقة الحواسّ لعبده وازن، الذي مُنع في لبنان منذ صدوره عام ١٩٩٣. وكِلا النصَّين قد تخطّى الانشغال بالإثم أو بالخير والشرّ. فهما يعبّران عن موقفٍ جديد إزاء الحبّ في مرحلةٍ كانت قد أعلنت اندثار الإيديولوجيّات القديمة وما إليها من ميثولوجيّات ومُثُل. وهكذا، لم يبقَ سوى الفرد وجسده كمصدرٍ أخير للخلاص. فعوضَ الموت من أجل قضيّة بعيدة ومجرَّدة، أصبح الحبّ هو القضيّة الوحيدة التي تستحقّ العيش والموت من أجلها. الحبّ الحسيّ لجسدٍ محدَّد أصبح مصدر السعادة وطريق الخلاص المباشر، وليس حبّ العامّ والمجرّد، أي حبّ الإنسانيّة جمعاء أو الطبيعة أو الله.

يختلف هذا الشعر الإيروسيّ الجديد اختلافًا جذريًّا عن غزل نزار قبّاني (١٩٢٣–١٩٩٨)، الذي كان يتباهى بأنّ جمهور قرّائه يبلغ خمسين مليون عربيّ. لكنّ قبّاني، الذي غالبًا ما وُصف بالدونجوانيّة والنرجسيّة، يكتب نصوصًا مليئة بأوصاف الجسد وأدواته كلّها، في حين أنّ الفعل الجنسيّ نفسه غائب عنها. وحتّى عندما يدافع قبّاني عن المرأة

ويعطي الانطباع بأنّها معبودته المقدّسة، يظلّ في الصميم ذكوريَّ الشخصيّة، وتظلّ نساؤه مجرّد أدواتٍ دنيويّة، ووسائط للتعبير عن عبادة الذات.

في المقابل، نجدنا هنا مع شاعرين حقّقا تغييرًا جذريًّا في الرؤيا العامّة كما في الموقف الخاصّ تجاه الحبّ والجنس. الأوّل هو الأردنيّ أمجد ناصر (١٩٥٥–) الذي بدأ نشاطه الشعريّ والصحافيّ في عمّان، ثمّ انتقل إلى بيروت حيث عمل صحافيًّا في السبعينات. لكنّ اضطرابات الحرب الأهليّة أجبرته على الهجرة إلى قبرص في البداية ثمّ إلى لندن عام ١٩٨٧، حيث أسهم في تأسيس جريدة القدس العربي (١٩٨٩)، التي يرئس تحرير صفحتها الثقافيّة. وله نتاج أدبي متنوّع وغزير. فبالإضافة إلى مجموعاته الشعريّة التسع، نشر كتبًا عديدة في فنون أدبيّة أخرى، منها الرحلة والسيرة الذاتية واليوميّات والرواية. وهو يميل إلى الكتابة عبر النوعيّة، بحيث يمزج هذه الفنون بشكل شخصيّ خلّاق، محافظًا فيها على النفحة الشعريّة التي تميّزه. وقد تُرجمت بعض أعماله، الشعريّة بخاصة، إلى عدد من اللغات الأوروبيّة. أمّا الشاعر الثاني فهو اللبناني عبده وازن (١٩٥٧–)، الصحافيّ والناقد، المشرف على القسم الثقافي في جريدة الحياة. وهو أيضًا متعدّد المواهب الأدبيّة، له بالإضافة إلى ستّ مجموعات شعريّة، أعمال متنوّعة في النقد والتحقيق والرواية، والسيرة الذاتية، وبعض الترجمات وعددٌ كبيرٌ من المقالات النقديّة والثقافيّة. يتميّز شعره بالتأمّل واستكشاف أعماق الذات الشاعرة برهافة نادرة.

لا يتّصف هذان الشاعران بجرأة متناهية في التكلّم على التجربة الجنسيّة فحسب، بل يشتركان كذلك في تناول الحبّ بجديّة تصل أحيانًا حدَّ التقديس، في الوقت الذي تجعله خدينًا للموت. إلاّ أنّ هذا الشَّبَه الأساسي بينهما لا يحول دون اختلافهما الشديد على أكثر من صعيد: في الرؤيا والطبع والأسلوب والصورة الشعريّة والعبارة، كما يختلفان بخاصة في الجو والحالة النفسيّة في كلّ من نصَّيهما.

أمجد ناصر وفريسته المقدّسة

تدخل استعارةُ الصيّاد والفريسة (أو الطريدة) في تكوين قسم كبير من خطاب ناصر العشقيّ. وهي استعارة تتكشّف على امتداد المجموعة مُستندةً إلى قِيَم البنية الأبويّة (البطريركيّة) دون تبرير يذكر، عدا كون هذا الصيد، إلى حدّ بعيد، صيدًا طقوسيًّا.

وسرعان ما نُدرك أنّ علاقة العشق هنا علاقةٌ عنيفة، في أغلب الأحيان: إنّها فتْحٌ، مع شعور صريح أو مضمر بالانتصار، الممزوج بالاعتزاز والاعتراف بالجميل. رموز الفريسة متنوّعة، فقد تتّخذ صورة كنز أو جائزة أو غنيمة، لكنّها ترتبط في الغالب برمزٍ للخصب بشكل ثمرةٍ أو نبتة. هكذا يظهر عضوُ الأنثى مثلَ زهرة، أو كمأة، أو كمّثرى. أمّا الذَّكَر، الذَّكَر البدائيّ، فهو بعامّة صيّاد شبيهٌ بحيوان مفترس، أسد أو نمرٍ أو فهد أو أفعوان (هذا الأخير يُحيل إلى العضو الذّكَريّ، مقابل تمثيل العضو الأنثوي بالطائر، على ما أتخيّل). عضو الذَّكَر هو أيضًا سهْمٌ، حربةٌ، سيفٌ، نصْلٌ، وما إلى ذلك من رموز حربيّة عنيفة، وفعلُه الجنسيّ يقوم بالتالي على الطَّعْن والشَقِّ وغيرهما. والملاحَظ هنا أنّ رموز الصّيد تمتزج برموز الزراعة، ولكن، حتّى عندما يتحوّل الذّكر مزارعًا، لا نراه يتخلّى عن العنف في إرضاء شبَقه. فالحبيبة، ربّة الخصب، تصبح حقلًا يحرثه الذَّكَر بقَرْنِ ثوْرٍ. عضوها المشتَهى ليّنٌ، أبيض، ذو شُعَيرات شقراء ("أبيضُ هو الأشقر المحروس بعشبٍ ساهر").[٨] عضوها مُزدهٍ بحليّه وتخاريمه. إنّه كنز أسطوريّ، محروس جيّداً (عن العامّة والخاصّة)، إنّه سيّد صغير ينام في أقطانه، وقمْعُ سُكّرٍ يذوب في الرّغاب (ص ٢٧). له برعمٌ قاتم، وهو كذلك أفيونةٌ يفوح رحيقها من الشقوق (ص ٦٣).

وهنا تتّضح الميزة المدهشة حقًا في هذا الشعر، ألا وهي المزج بين العشق والموت، بين سلوك طيّع يقرُب من عبادة العضو الأنثويّ، من جهة، وانفجار المشاعر والنوايا العنيفة، من جهةٍ ثانية. وعليه، نقرأ غالبًا ابتهالاتٍ ملأى بالإعجاب الخاشع، مثل المقطع التالي:

الأبيضُ المكينُ
الذي أخرجنا سافرينَ من كلّ إرثٍ
.....
يا أبيضَ غلاَّباً
حمّالَ روائحَ وارتجاجاتٍ.

نائمٌ في أقطَانه
سيّدي الصغيرُ لا يفيقُ على ناياتِ اليدِ.
قمعُ سُكّرٍ يذوبُ في الرّغاب.
غَرٌّ

ومُزدَهٍ بحِليهِ والتخاريم. (ص ٢٥–٢٧)

وبالمقابل، قد يكون عضو الأنثى فريسةً حقيقيّة، فيتّخذ شكلَ حيوان، وتحديدًا شكلَ طائر يتربّص به عضوُ الذّكر، "الأفعوانُ يتلوّى في الزَخَم / العينُ الكبيرةُ تحدِّقُ" (ص ٢٩)؛ أو يكون مثل "طائر الأَكَمَة" (ص ٣٠)، يشقُّه سَهمُ الذَّكَر. وكثيرًا ما تصدمنا النقلة الجذريّة في اللغة، عندما تتّسم العلاقة بالعنف الصريح، كأنّها تبثّ روح الصيّاد في المُزارع ضمن سياقات الخصوبة وطقوسها. وهكذا، في مقطعٍ آخر من المجموعة، يصبح السيّدُ الصغير، القويّ الأبيضُ النائم بِدَعَة، النقطَةَ المركزيّةَ في حقلٍ يتوثّب الذّكرُ لحراثته فيخاطب صاحبته بخليطِ عنيف من الاستعارات الزراعيّة:

سأحرثُكِ بقوّة البدائيّينَ
وأحتفرُ كنوزَكِ بيدين تقودان القرنَ
إلى استغاثةٍ تدمي أديم الأبيضِ
الممتنِّ لنفسه. (ص ٨٨)

جليٌّ عنفُ هذه اللغة، لكن على القارئ أن يألف استعارات الشاعر كي يدرك المغزى الجنسيّ الكامل لِصُوره هنا. في الوقت عينه، يستطيع الشاعر أن ينفي عنه تهمة الكتابة "اللاأخلاقيّة،" إذ إنّه لا يسمّي الأشياء بأسمائها الحقيقيّة إطلاقًا. ففي استعاراته المستلهمة من عالمَي الزراعة والصيد، من مثل "الكمأة التي تنبلج تحت المحراث" (ص ١٨)، أو "السهم الذي شقَّ طائر الأَكَمَة" (٣٠)، تصعب رؤية إشارة واضحة إلى فضّ البكارة، كما يصعب على موظّف رقابة أو قاضٍ أن يبرهن بشكلٍ قاطع وجودَ أيّ قصدٍ بورنوغرافيّ في هذه الكلمات.

وهذا ديدن الشاعر في مجموعته كلّها. ذلك أنّ قوّة لغته تكمن في كونها مجازيّة بكاملها. صُوَره تعتمد، في أغلب الأحيان، على التناوب والتفاعل بين المقدّس والدُنيوي. وخير مثال على ذلك استثماره السابق للمجاز القرآنيّ الذي يستعير الحَرْثَ[٩] للفعل الجنسيّ. وهكذا يتجنّب الشاعر ذكرَ الأعضاء الجنسيّة مستعيضًا عنها بما يناسبها من استعارات زراعيّة أو صُورٍ من عالَم القنص والصّيد. كذلك، يعتمد كثيرًا على الألوان والروائح، فتكاد رائحة المرأة لديه تشبه رائحة أنثى الحيوان المحمومةِ الشهوة والمتهيّئةِ للجماع. يضاف إلى ذلك أنّ جدليّة المقدّس والدنيوي تتعزّز أيضًا باستخدام الشاعر

مؤثِّراتِ التناصّ كي يقوم بتناوب جريء، وإن يكن غامضًا، بين تدنيسٍ شبهِ بريءٍ للتقليد الدينيّ، وبين استخدام لغة ترفع جسد الحبيبة وعضوَها فوق نصبٍ من القداسة. في قصيدته "معراج العاشق" (كلمة "معراج" تُشير تقليديًّا إلى صعود النبي محمّد إلى السماء)، يفيد الشاعر من المعاني التي يتضمّنها الجذر "سَرَرَ" كي يعطينا الأبيات التالية:

سُرَّ من رآك
من وضع يدًا على صابونة الركبة
من غطَّ إصبعًا في السُّرّة
واشتمَّ سرًّا
سُرَّ من أسدل مرفقًا
على ضمور الأيطل
من شارفَ النبع وشاف.[١٠]

لا يستطيع القارئ لهذا النوع من الابتهال والترتيل حيث تتكرَّر عبارة "سُرَّ" إلاّ أن يتذكّر مفردة "طوبى" الدينيّة، والمسيحيّة تحديدًا (في مستهلّ "الموعظة على الجبل"). ومن جهة أخرى، يلعب البيت الأخير بوضوح على المصطلحات الصوفيّة، بما أنّه يبلغ نوعًا من الرؤيا المباركة عبر مشارفة النبع (أو ينبوع الحياة؟) و"رؤيته". وما النبعُ إلاّ عضو المرأة.

في سياقٍ آخر، يشير إلى الإيلاج بقوله: "ليس هيِّناً دخولُ المُلْكِ من استدارة الخاتم" (ص ٨٦)، في تلميح واضح إلى قول المسيح: "لَأَنْ يدخُل الجَمَل في سَمِّ الإبرة أيسرُ من أن يدخل الغنيّ ملكوتَ السّماوات" (متّى، ١٩: ٢٤).[١١] الصورة نفسها مُعادة في القرآن حيث تتحدّث الآية عن الكافرين: ﴿وَلا يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ حَتَّى يَلِجَ الْجَمَلُ فِي سَمِّ الْخِيَاطِ...﴾ (الأعراف: ٤٠)

بالروح نفسها، لكن بحيلة تناصّية أكثر تعقيدًا، يخلط الشاعر نصوصًا أوّليّة (hypotexts) من الإنجيل والقرآن مبتكرًا مزيجه الخاصّ من الاستعارات الجنسيّة. هكذا، يتداخل النصّ القرآنيّ التقيّ ﴿وَقُل رَّبِّ أَدْخِلْنِي مُدْخَلَ صِدْقٍ﴾ (الإسراء: ٨٠) بصورة الإنجيل عن الباب الضيّق "اجتهدوا أن تدخلوا من الباب الضيّق" (لوقا، ١٣:٢٣)، فيشكّلا بذلك أسلوبَ الأنا الشعرية في مخاطبة الحبيبة: "أدخليني مدْخَلَ ضيقٍ / لنصعد بالألم" (ص ٨٥). والواضح أنّ مدخل الضيق هنا استعارة تشبه "دخول المـُلك من استدارة الخاتم" المذكورة آنفًا.

قد يميل البعضُ إلى اعتبار هذا التحوير لمقاصد التراث الدينيّ من باب هيام الشعراء في أودية المجاز. فيما قد يرى فيه مَن ينصّبون أنفسهم حرّاسًا للإيمان نوعًا من التجديف. لكنّ ما يحثّنا على تكرار الدفاع عن تأويلٍ أكثر تفهّمًا لسياق النصّ هو إصرارُ ناصر، شأنه شأن المتصوّفة، على تأليهِ الحبيبة دون التقليل من مكانة الإله. مَثلُنا على ذلك استعماله في المقطع التالي نصوصًا أوّليّة من القرآن:

نحوزُكِ ونفقدُكِ
نحوشُكِ من الجهات
بالأغصان والرماح
فتمكرينَ
يَدُكِ فوق أيدينا. (ص ٥٩)

فهُنا إشارة واضحة إلى وصف القرآن لله بأنّه الماكر، المخطِّط الأكبر، إذا شئنا، في مواجهةِ أولئك الذين يحاولون أن يخدعوه أو أن يتآمروا على النبيّ. ﴿وَيَمْكُرُونَ وَيَمْكُرُ اللهُ واللهُ خَيْرُ الْمَاكرين﴾ (الأنفال: ٣٠). وفي البيت الأخير تضمينٌ من النصّ القرآني المعروف: ﴿يَدُ اللهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ﴾ (الفتح: ١٠).

لكن على الرغم من مكر الأنثى وقوّتها، يُصرّ المتكلّم، مثل موسى على الجبل، على رؤية "النبع،" متوسِّلًا: "أرينيه ... أريد أن أراه" (ص ٤١)، وذلك، ربّما، لرغبته في بلوغ الرؤيا الصوفيّة المُسكِرة، التي تجعله يعلن: "أهذي من الحبّ" (ص ٤٠).

غير أنّ هذا تصوّف خاصّ جدًّا. إنّه الانبهار التامّ بحضور جسدٍ معيّن، هنا والآن، جسدٍ يثير الرغبة الجنسيّة الغريزيّة في ذَكَرٍ يبدو بدائيًّا، ولكنّه يستطيعُ أحيانًا أن يصوّر، بعباراتٍ صوفيّة، اتّحادُه المثاليّ بالحبيبة.

إحدى أفضل القصائد التي تتضمّن أغلب الموتيفات السالفةِ الذِّكر هي "وردة الدانتيلا السوداء"[١٢] (يعني بها عضو المرأة)، وهي تتكلّم على فعلٍ جنسيّ عابر وعفويّ بين ذَكَرٍ وأنثى يلتقيان بالصدفة أثناء سفرهما في قطار. ليس للحادثة مكانٌ حقيقيّ ولا يمكن للعلاقة أن تتجذّر طالما أنّها تجري في مركبةٍ ترمز إلى الحركة والتغيُّر. مع ذلك، يشعر القارئ كأنّ هذا اللقاء العَرَضيّ مُقدّرٌ منذ الأزل، وكأنّ كلًّا من العاشقَين قد أستطاع أخيرًا أن يقع على نصفه الضائع فيتّحد به.

يقدّم الشاعر هذا الحدث دون أيّ حبكة محدّدة أو مخطّط سرديّ مُسبق، وبذلك، يجرّده من كلّ ماضٍ ومستقبل، ولا يصف إلّا الرغبة الجنسيّة الجامحة، العارية من أيّ اعتبار للقيم الثقافيّة أو الروحانيّة أو ما شابه. ليس لأيٍّ من الشخصَين اسمٌ ولا لون واضح ولا جنسيّة، إلاّ إذا افترضنا أن تكون الأنثى بريطانيّةً، بسبب بياضها ونَمَشها، وأن يكون الذَّكَرُ عربيًّا أو آسيويًّا، بما أنّه يُشار إليه ب"الغريب" (ص ٣٢). لا يتكلّمان، إنّما يتبادلان النظرات ويشعر كلّ منهما بالشهوة المتّقدة في كيان الآخر، بل قد يشمّانها. ليس هناك إشارة إلى أيّ مداعبة تمهيديّة أو أيّ حديث غزليّ. كلّ ما نسمعه هو كلمات الذَّكَر، التي يُتمتهما في سرّه، على الأرجح، متمنّيًا أن توسّع المرأة ما بين ساقيها لتكتمل رؤيته موضوع شهوته: "باعدي قليلاً ليصل الهواءُ / الى الكمأة التي تنبلجُ / تحت المحراث" (ص ١٨). ولعلّ كونه من العالم العربي المحافظ يجعله شَرِهًا للجنس، وفي الوقت عينه، أكثرَ إغراءً، لدرجة أنّ الفتيات الأوروبيّات قد يَجذبُهنَّ شبقُه المستعر. وعلى الرغم من أنّ القصيدة لا تكشف إلاّ النزر الضئيل من مشاعر الفتاة، علينا أن نستنتج أنّ كلًّا منهما منجذب بشدّة إلى الآخر، وإلّا لما كان للجماع أن يتمّ. ناهيك عن أنّ القصيدة، إذ تصف أحاسيس الرجل وتوهّماته وتحليقات خياله، تكاد تدور بأسرها حول محور واحد: فرج المرأة، والمفاوضات النفسيّة والجسديّة لتحقيق الفعل الجنسيّ. وهذا الفعل يتحقّق أخيرًا على متن القطار، بين غريبَين سوف يبقيان كذلك، على الأغلب.

هل هذا حبّ من النظرة الأولى؟ لا يشار إلى هذه الفكرة بوضوح، لكنّها تُفهَم ضمنيًّا. ومع ذلك، فليس للّقاء أيّ نتيجة أو مستقبل، ويُستبعد أن يأتي بأيّ ثمار. قد يوحي هذا بشيءٍ من التناقض إذا استرجعنا كلّ الصور الزراعيّة والحيوانيّة والابتهالات التي تذكّر بطقوس الخصوبة البابليّة والكنعانيّة القديمة. مع ذلك، لا تشير القصيدة بوضوح إلى أيّ ديمومة في العلاقة الجديدة التي تظلّ بين مرتحلَين غريبَين، راكبَي قطار، الأمر الذي يعكس حياة الشاعر كغريب في بريطانيا، وربّما يعكس رؤيةً معيّنة يحملها عن الحياة بعامّةٍ وعن العلاقات الإيروسيّة بخاصّة. إنّ الروح الذي يحرّك هذه القصيدة الاستثنائيّة هو روح الصيّاد، أكثر من روح المزارع. أمّا استئصال العلاقة من كلّ ماضٍ ومستقبل فيتيح للشاعر أن يركّز تركيزًا حصريًّا على الفعل الجنسيّ بذاته وعلى تَبِعاته الجسديّة والبيولوجيّة الفوريّة، مثل بُقَع السائل التي تركتها رعشة النشوة على الرجل، وما تركه فضّ البكارة على جسد الصبيّة (ص ٣٢).

كذلك، هناك أسئلة أخرى تبقى مفتوحة. مثلًا: هل نشهد هنا مجرّد مصادفة تجمع رجلًا وامرأة في قطار، رمز الحركة الدائمة وتبدُّل الأمكنة والمسافرين؟ أم إنّه، بالأحرى، قطار الحياة؟ هل يُبرزُ فعلُ الحبّ، في عرْيِه البدائيّ، هوسَ هذا الذكر بالذات بعضو الأنثى وجوعَه إلى امتلاكه، أم إنّه يجسّد القوّة الجارفة لكلّ رغبة جنسيّة، إطلاقًا؟

الواضح أنّ روح البداوة والرحيل الدائم يَظهر كأنّه القوّة المحرّكة للقصيدة بكاملها. المرأة كذلك تُسمّى "بدويّة البرد" (ص ١٨). وعلى مدى الكتاب، يبدو الذَّكَر كالغريب أو كعابر السبيل، في حين لا تمنحه الأنثى نشوةً خاطفةً فحسب، بل تمنحه أيضًا نوعًا من الانتماء والهويّة المؤقّتَين. هويّة الذَّكَر الأصليّة مفقودة، فهو مقتلعُ الجذور، بعيدًا عن قبيلته وأرضه؛ وهو يشعر بالبرد. وحدَها مفاتن الأنثى قد تمنحه الدفء وتجعله يشعر كأنّه سيّد، في بلاد باردة تعامله كغريبٍ بلا كيان. لهذا السبب، ربّما، يشعر بالظفر، بعد الفعل، ويمزج هذا الشعورَ بفرحٍ عميق لإخفاق منافسيه، على الأقلّ، أو إخفاق الآخرين جميعهم، رغم سيطرتهم الاجتماعيّة والمهنيّة. فجميعهم يطمعون بالربّة الأنثى، لكنّه الوحيد الذي يصل إليها ويمتلكها، غالبًا كصيّادٍ حقيقيّ، وإجمالًا، كسارقٍ ماكر.[١٣]

ومع ذلك، يبقى لدينا سؤالٌ مشروع: هل هذا حبّ أم مجرّد جنس؟ هل الجسد في شعر ناصر مقدّس أم مدنّس؟ هنا أحبّ أن أفترض أنّ الأجواء الطقوسيّة تضفي على العلاقة شيئًا أكثرَ من الجنس الصرف، وتجعلها أقرب إلى التقديس منها إلى التدنيس. فلئن كان الاتّصال بين هذَين العاشقَين عابرًا، وأنا أصرّ على تسميتهما "عاشقَين،" فإنّه، يتراءى لي أنّهما أكثر واقعيّة وانغماسًا في انجذاب أحدهما إلى الآخر من البرجوازيّين المتخَمين والخائبين الذين يقدّمهم شعر قبّاني، مثلًا، ضمنَ أجواء رومانسيّة أو دونجوانية ولقاءات غراميّة، بقائمة أدواتها المستهلَكة كأحمر الشفاه والجوارب النسائية وزجاجات العطور. فهذه كلّها، مقارَنةً بشعر ناصر، تبدو مبتذلة، متكلّفة، خالية من كلّ شغف. وينطبق ذلك إلى حدّ بعيد على شعر هاشم شفيق. فقصيدة ناصر تستطيع ببراعة، ودون وصف مسهب لجسد المرأة، أن تجسّد رغبة الذكر الجارفة وتضوّره لامتلاك الأنثى، حتّى إذا بلغ الذروة، أعلن بكامل نشوته: "أهذي من الحُبِّ / وأعبُّ الهواءَ المتروكَ" (ص ٤٠).

يكمن إنجازُ ناصر المميّز في استعماله الخلّاق للّغة والصورة وفي غموضه المرهف، والماكر أحيانًا كثيرة، في التعبير عمّا يعتمل داخل أناه الشعريّة من رغبات أيروسيّة وتوهّمات فانتازيّة. وهو يبدو أكثر غنائيّة أيضًا في الطريقة التي يتناول بها عضو المرأة أو

"الثمرةَ المقدسّة،" كما يسمّيه، في نوع من النشيد المستلهَم ربّما من ميثولوجيا ما بين النهرين أو ميثولوجيا الكنعانيّين، أو من الأناشيد والابتهالات التوراتيّة. فليس مستغربًا، إذًا، أن يبدو أحيانًا وكأنّه يتوجّه إلى كائنٍ إلهيّ، أو يتضرّع في صلاة استسقاء، أو يفتن برُقاه حيوانًا نافرًا، كي يبلغَ هدفه النهائي، ألا وهو اصطياده. وهو لا يُقحم قرّاءه في تصوير حسّي مكشوف للتفاصيل الخارجيّة لممارسات الجنس، بل يأسرهم بوصفه الغريزة الخفيّة كقوّة وحشيّة لا ترحم تولّد صراعًا عنيفًا مع معشوقٍ مقدّس، حيث الضربة القاضية هي ذروة الرعشة. هذا ما يختبره عاشقا القطار اللذان تسيطر عليهما جاذبيّة جارفة لا يستطيعان إلاّ الخضوع لسلطانها. وهذا ما يدلّ على أنّ الفعل الجنسي في هذا الشعر ليس ممارسةً بسيطةً ولا لقاءً عابرًا في مبغًى، بل يجسّد رؤيا عميقة في طبيعة العشق، تساعدها الضراعات والتراتيل والرُّقى، فتُضفي جوًّا قدسيًّا على المشهد بأسره.

باختصار، إذا أردنا أن نستنتج أيّ رؤية للعالم من هذا المشهد، يمكننا القول بأنّ الحياة رحلةٌ قصيرة، غايتُها العُليا أن توحّد الجزأين المنفصلَين للكائن البشريّ نفسه، فتعيدهما إلى حالتهما الفردوسيّة، ولو كان ذلك للَحظات هاربة. في هذا الاتّحاد، الذَّكَر هو القوّة المحرّكة، تبرّر له الغاية النهائيّةُ الوسائلَ كلّها، المشروعة منها وغير المشروعة. وهكذا، تصبح الغرائز الوحشيّة والأسلحة العنيفة والتوسّلات الفاتنة كلّها مباحة. إنّ امتلاك الفريسة المقدّسة ينتهي بنوع من الاتّحاد التامّ، وهو ليس اتّحادًا روحيًّا بين البشريّ والإلهيّ، بل اتّحاد واقعيّ بين كائنَين بشريَّين، بالجسد طبعًا، وبالروح ربّما.

عبده وازن والمرآةُ المُميتة

يقدّم عبده وازن، الذي يمضي في الهوَس الإيروسيّ إلى أقصاه، رؤيا مختلفةً تمامًا للحبّ والجنس. عاشقاه لَيْسا مسافرَين تجمعهما المصادفة في قطار، وإنّما هما رجلٌ وامرأة متحابّان، يقرّران، لسببٍ مجهول، أن يضعا حدًّا لحياتهما. فنصُّ وازن ليس مهتمًّا بالفعل الجنسيّ بذاته أو باشتهاء هذا الفعل بعنف الغريزة، بقدر ما هو مهتمّ بالجسد–العاشق من حيث هو بوّابة على عالم خفيّ يبهر الأنا الشعريّة أو الراوي الضمني. ولهذا نجد النص أمْيَلَ إلى التفكّر، والغرق في التأمّل العميق، مُتّخذًا جسد الحبيبة بؤرةً ومنطلقًا. ومع أنّ النصَّ يصِف فعل الحبّ وصفًا متأجّجًا وصريحًا، فليس له تأثيرٌ بدائيٌّ حيوانيّ، ولا يبدو

مثيرًا إلى حدٍّ زائد، على الرغم من الوصف الجنسيّ لتفاصيل المداعبة والتقبيل والتهيُّج والإيلاج ورعشة النشوة والغشيان، وما إلى ذلك. ولعلّ ذلك يعود إلى الجوّ العامّ الذي يحيط بالنصّ كلّه، لا سيّما أنّ الحبيبَين يواجهان الموت طوعًا. يضاف إلى ذلك أنّ التأمُّل في الحبّ، وفي الحياة والموت، لا يمكنه أن يؤدّي إلى لُعبة جنسيّة مثيرة فعلاً. صحيحٌ أنّ هذا الراوي ، المتفكّر، يمارس الجنس بانهماك تامّ، غير أنّ الجنس بعيد عن أن يكون وسيلتَه في تحقيق ذاته. في هذا المجال، تفتقر هذه الشخصيّة لِما قد يُشبه إلحاح اللّيبيدو العنيف لدى الأنا الشعريّة أو شخصيّة القناع في نصوص أمجد ناصر. هكذا، وفي مقطع يُبرز جيّدًا رؤيا النصّ ومزاجَه وأسلوبَه، نقرأ:

> كنّا نضَجَ فينا الموتُ ونَضَجْنا في عتمته وهيّأنا جسدينا كوليمة أخيرة. إخترنا أنْ نموت معاً كما انتهينا معاً وسئمنا سأمنا العميق. إخترنا أن نموتَ كمن يموت أمام المرآة.[١٤] كمن يموت وظلّه. كنّا التقينا لننهي معاً كلّ ما جمع بيننا، ما فصل بيننا. لم نلتقِ لنبدأ، لننتهي التقينا. لنمسحَ جروحنا ونُلغي سأمَنا، عجزَنا عن استمرارنا معاً، عن استمرارنا كلٌّ وحدَه. كنّا ندرك ألمنا الذي يواجهنا والنهاية التي تنتظرُنا لكنّنا لمْ، لمْ نقدم. ربّما سَهَوْنا عن نهايتنا، سَهَوْنا عن حياتنا نفسها، تلك التي لم تكن إلّا وهماً لحياة لم نحبَّها. وعوضَ أن يحفّزنا الخواءُ، منتهى الخواءِ الذي غرقنا فيه، على اختيار نهايتنا دفع بنا إلى خواءٍ مختلف، ينبثق منّا ويحاصرنا كالنهار، كالليل. لم نمُتْ ربّما من كثرة ما هيّأنا موتنا، ومَن كثرة ما انتظرناه أصبح هو انتظارَنا وأصبحنا نحن موتنا.[١٥]

يجتمع العاشقان، تهيئةً لموتهما، في ما يُشبه شقّةً صغيرة، لا يظهر منها سوى سرير ونافذة وحمّام. ولا نعرف كيف سيموتان: لذةً أم جوعًا أم انتحارًا. يُخفقان في بلوغ النهاية التي كانا قد اتّفقا عليها، كأنّهما قد تعوّدا الفكرةَ إلى حدّ أفقدها بريقها. تستسلم المرأة أخيرًا وتغادر المكان إذ إنّها لم تعُدْ مستعدّةً لتنفيذ المشروع. تترك الباب مفتوحًا وراءها، داعيةً الرجل إلى اللّحاق بها (ص ١٦).

هذه هي خلاصة "القصّة" وهي ليست قصّة فعلًا. ولنا أن نتساءل: ما هي المادّة السرديّة التي تكفي لكي يمتدّ الكتاب إلى ١٣٤ صفحة وما سبب عنونته بـ "حديقة

الحواس"؟ الجواب هو أنّ الكتاب تأمُّلٌ مطوّل في طبيعة الحبّ بين رجل وامرأة، على لسان راوٍ أو قناع ذكَريّ، في محاولةٍ لإعادة خلق جسد المرأة أو إعادة كتابته، بُعَيد غيابها. كأنّها محاولة للنفاذ إلى أسرار الحياة والموت عبر الحواسّ، عبر الجسد الحيّ والفاني، المتألّق والباهت، الهادئ والخفّاق، جسد الحبيبة وجسد الراوي على السواء. وهو، إذ يسرد انهِماكهما في تهيئة موتهما، يركّز نصّه على تأمّل جسد المرأة وعلى فعل الحبّ في أشدّ لحظاته توتّرًا. وقد مُنع الكتاب في معظم البلدان العربيّة دون أن يتضمّن مشاهدَ بورنوغرافيّة حقًّا، بما أنّ الراوي ليس معنيًّا في الواقع بفعل الحبّ بقدر انكبابه على كشْف ما يكمن وراء المرآة. جسد المرأة، أي نصفه الآخر الذي يُفترض أن يتكامل به، هو في الوقت نفسه صفحة مياهه النرجسية التي يتأمّل فيها نفسه، يتأمّل حياته وموته، على الدوام. كأنّما هو متيّم بنفسه قدر تتيّمه بهذه المرأة. ولعلّ إخفاق مشروع موتهما معًا يعود في الواقع لانْعِدام اتّحادهما في الحبّ، ولعودة كلّ منهما الى قوقعة انعزاله التامّ. يصبح فعل الحبّ هنا صورة أخرى للاستمناء. وبالفِعل، فإنّ كلًّا منهما يستمني أمام الآخر (ص ١٢٨-١٢٩).

وهنا تكمن المفارقة، فعوضًا عن اتّحادهما التامّ، يصبح كلّ منهما من نوع الخُنثى، فيكتفي باللذة وحيدًا دون أن يتكامل حقًّا. لا يحتاج أيٌّ منهما إلى الآخر، ولا هو راضٍ بنفسه تمامًا. "كنّا معاً لنَلِج عزلتنا، منتهى عزلتنا عن العالم، عن جسدينا، عن رغباتنا المستعرة والخاوية في الوقت نفسه. ذكراً وأنثى كنّا، ذكراً وأنثى كنتُ، أنثى وذكراً كانتْ" (ص ١١٦).

وهذا صُلب المفهوم الذي يتكرّر كثيرًا عن تماثُل العاشقَين، أيّ صيرورتهما إلى انعدام التقابل الجنسيّ وبالتالي إلى فقدان الجاذبيّة الإيروسيّة المتبادلة. تختفي المرأة عندما تعجز عن أن تكون مرآة الرجل الحقيقيّة أو نصفه المفقود، تاركةً مساحة كافية لتأمّله النرجسيّ المطوّل. يصحّ هنا بالطبع أن يكون الشعر هو المرآة النرجسيّة. ذلك أنّ فعل الكتابة، في الواقع، هو الثيمة الأخرى الطاغية في النصّ، إلى درجة نخال معها أنّ هذا الفعل هو غايته الأصلية، وما الحبّ والجسد سوى ذريعتَين للكتابة. تقوم علاقة جدليّة بين الكتابة والحبّ الجسديّ، فيناقض أحدهما الآخر في مجال الرغبة. ولدينا، في هذا الإطار، مقطعٌ مركزيّ آخر، مقطعٌ ميتاشعريّ أو ميتاقصّي يعبّر عن رؤيا النص وأسلوبه:

> فالكتابة هي الرغبة في الكتابة، هي اللذّة المفاجئة التي تعروك فيما أنت

> تستسلم لها بهدوءٍ كلّي. غير أنّني لم أفقد رغبة الكتابة إلّا حين دخلت في رغبة الجسد. لم أفتقد عادة الكتابة إلّا حين عانقت عادة الجسد. لم أخرج من جحيم الكتابة إلّا حين غرقت في جحيم الجسد. فجأةً أطلَّ عليّ جسدها... آنذاك غَدَتِ الرغبةُ الغامضة الساطعة كالبرق خيطاً واهناً يفصل بين الجسد والكتابة، بين الجسد وماضيه، بين الكتابة وموتها. (ص ٢٥)

هذا هو نمط الكتابة الذي يجب أن نتعامل معه هنا. ولكي نَعِيَ المغزى الكامل لهذا المقطع، ربّما علينا أن نتذكّر ما يعنيه الجسد في نظر العاشقَين. وهو معنًى يتّضح لنا حين يقول الراوي: "كنت عجزت حقّاً عن إدراك العالم ليس لأنّه غامضٌ ما يكفي بل لأنّني كنت غامضاً أنا نفسي، أغمضَ من العالم نفسه. لم أستطع أن أبرّر وجودي فيه ولا أن أفسّره أيضاً" (ص ١٥). ثمّ، حين يضيف:

> حين قرّرتُ أن أبدّل العالم خلوتُ بجسدي، بجسدها. جعلتُ جسدي، جسدَها بديلاً من العالم، أغلقتُ عليّ، أغلقنا على جسدينا، رحتُ أواجه نفسي، رحنا نتمرّغ في عتمة الأفكار المضطرمة. وكان أن انقطعت عن العالم، عن العالم المقيت، القانط، المتلبّد، عن العالم الميْت، الرتيب، المملّ، البارد الذي لم يكن هو العالم... حين خلوت بنفسي، بجسدي، بجسدها، أدركت تماماً أنّني قادر على تبديل العالم. (ص ١٥-١٦)

هذه هي، باختصار، الطريقة الجديدة في تغيير العالم. لقد تطوّرت من (١) الرؤيا النبويّة الهادفة إلى تغيير الفكر والروح، مع جبران، إلى (٢) الالتزام الإيديولوجي لتغيير المجتمع، مع الروّاد منتصفَ القرن الماضي، وأخيرًا إلى (٣) هذا التجنّب لكلّ السرديّات والمشاريع الكبرى، والعودة بالتالي إلى إمكانات الجسد الفردي، إمّا مُستسلِمًا لرغباته أو مُستكشِفًا أسراره.

لكن، هل يمكن أن نُسمّي هذا الاستكشاف حبًّا حقيقيًّا؟

عندما نحبّ، نودّ أن نبقى على قيد الحياة، أن نخلّد اللحظة، بأبعادها المادّية والروحيّة. غير أنّ الحبّ هنا جسديّ محض. الجسدان هما بؤرة العلاقة، لكن كمرآتَين، كلٍّ منهما تعكس صورةَ الجسدِ الآخر. وبما أنّه من غير الواقعيّ أن نجد امرأة دائمة الصمت، فهذه الخاصّية تجعل المشهد استثنائيًا جدًّا في تركيز النظر على النشاط الجنسيّ كما يراقبه

الراوي الضمني، الذي هو كاتبٌ أيضًا. ليس للمشاعر مكان في هذا النشاط. ولذلك نتساءل: هل هذا أصلًا حبّ يتجاوز الرغبة الجنسيّة الملتهبة؟

الواقع أنّ الراوي يتوق بشدّة إلى سبر أسرار الجسد، دون النفس، كأنّما النفس بكاملها مندمجةٌ في الجسد. يضاف إلى ذلك أنّ حضور الموت يضعُ العلاقة تحت ضوءٍ خاصّ، وبِعَدَسات مكبِّرة. تُذكَرُ الروح، لكن بطريقة تجريديّة. إنّها الغيب، مبدأ الحياة، ربّما، أو السرّ الكامن وراء الجسد. لكنّ الغريب أنّ النفس تظلّ غائبة، كأنّها محجوبة تمامًا، فلا يصمت العاشقان عن الكلام وحسب، بل يصمتان أيضًا عن العواطف، إذا جاز التعبير. فلا يبقى إلّا ظواهر رغباتهما الجسديّة غير المحدودة (ص ٩٣). لا يتكلّم العاشقان ولا الراوي على المجتمع أو الفنّ أو الفكر أو على أيّ شيء خارج الجسد الماثل وأحواله. فالراوي—العاشق، ببساطة، مفتونٌ بجسد المرأة؛ إنّه يحبّها لعريها (ص ٩٥). والآن وقد رحلت، تبدو التفاصيل الاستثنائيّة لجسدها الغائب، في كلّ حالاته ووضعيّاته، في سكونه وحركته، تعبيرًا ملموسًا عن قصد الراوي كتابةَ ذلك الجسد المعشوق، أي إعادةَ خلقه لغةً.

ضمن هذا الإطار، يمكننا أن نبدأ باستيعاب هوس الراوي بالوصف الدقيق لأجزائها المختلفة، وجهِها، ظهرِها، نهدَيها، فخذَيها، سُرَّتها، فرجها، ... بكافّة ألوانها وظلالها وحركاتها، في السرير، في الحمّام، عند النافذة، في يَقَظَتها كما في نومها. وبينما يبدو ذلك، إجمالًا، مجرّد وصفٍ ظاهراتيّ دقيق، ينزلق النصُّ فجأةً نحو وعيِ الموت وما يكمن وراء الظواهر. فعندما يتكلّم على سُرَّتها، مثلًا، يصف أوّلًا شكلها والشُعَيرات الدقيقة المحيطة بها كباعث للإثارة، ثمّ يُكملُ وصفه في قفزةٍ ميتافيزيقيّة، إلى حدٍّ ما: "فهي نقطةُ الجسد، ذاكرتُه التي غابت، موتُه ونهوضه" (ص ١٠٠). (وهنا، نتذكّر بالمقابل تضرّعات قصيدة أمجد ناصر أمام السُّرّة في سُرَّ مَن رآكِ.)

وعندما يشبّه عضوها بزهرةٍ، كما يفعل أمجد ناصر، لا يستخدم لذلك استعارة مُلتبسة، بل يسهب في الموضوع، مانحًا إيّاه أبعادًا سرّية مُبهمة: "كان لمرأى حيائها قدْرٌ من غموضٍ. كزهرةٍ كان، كزهرة لا تفصح عن نفسها، كزهرة لرغباتٍ غامضةٍ، لرغباتٍ تحدثُ ولا تحدثُ. كان حياؤها الجزءَ الليليَّ من جسدِها. كان حياؤها ليلَ جسدِها. كان ليلها" (ص ١٠٠).

مرّةً أخرى، يقفز الوصفُ من الظاهراتيّة إلى الميتافيزيقيّة: يصبح الفرجُ ليلَ الجسد وبئرَ أسراره:

> كان يثيرُ حياؤها فيَّ أكثر من رغبة، إحساساً ممتلئاً بما يجعل الموت والحياة ضوءاً واحداً، عتمة واحدة. كان ذلك الشقّ يطلّ على هاوية، هي هاوية جسدينا، حين يتداخلان ويتوحّدان، هي هاوية اللذّة يحفّها الخواء العميق، خواءُ ما قبل الجسد وما بعده. كان ذلك الجرحُ الفاغرُ أثرَنا الذي لم نتركْه، أثرَنا الذي لم يغادرنا ليشهد لنا، لرغباتنا العميقة، لحنيننا الأعمق من الموت. (ص ٩٨)

لا يخبرنا النصّ شيئًا عن موضوع هذا الحنين. ويستحيل، بالطبع، أن يكون حنينًا إلى هذا العالَم الكريه. أمّا "خواء ما قبل الجسد وما بعده،" فلنتذكّرْ أنّه فضاءُ الكتابة، التي هي بديلٌ مُتَسامٍ، وهي ليست ممكنة إلّا قبل الحضور الماديّ لجسد هذه الحوّاء وبعدَه. ولكنّنا نتساءل هنا: هل كانت المرأة حاضرةً على الإطلاق، أم إنّها من تلفيق الراوي؟ أم إنّه بالأحرى حنين أعمقُ إلى جنّة عدنٍ مُتَخَيَّلة لا تُعدّ لذّاتُ الحواس فيها فاكهةً محرّمة، ولا تؤدّي بالضرورة إلى المنفى والموت، وحيث ذلك "الأبيض المكين،" كما يسمّيه ناصر، لا يُخرجنا "سافرين من كلّ إرث"؟ أم إنّ هذا الحنين، ببساطة، وسيلةٌ للخلق عبر إعادة تكوين جسد المرأة والتركيز على شقّ اللذّة هذا، أو جرحها، أو هاويتها التي تنفتح على "خواء ما قبل الجسد وما بعده"؟

إنّ أهميّة ناصر ووازن تكمن في أنّ كلًّا منهما يدفع إلى الطرف الأقصى نزعةً أصبحت تزداد شيوعًا. فوازن يمثّل الموقف التأمُّليّ الذي يرى في الجنس نقطة التقاء الحياة بالموت ويتوق إلى استكشاف أسراره، بينما يمثّل ناصر روحًا أكثر انتشارًا، وهي روح "اقتناص البرهة" أو الاستسلام "الحتمي" لغريزةٍ ساحقة وعمياء لا تطلب فهم الأشياء بقدر ما تصبو إلى الفعل المباشر وإشباع الذات. إنّ شعريّة ناصر هي شعريّةُ الحضور الطاغي، فهو يمزج العنف العضَليّ بالابتهالات والتعاويذ المحبَّبة. أمّا شعريّة وازن فهي شعريّة الظلال، شعريّة الجدليّة بين الحضور والغياب، بين التأمُّل والافتتان الإيروسيّ. وهي شعريّة يجسّدها راويته، أو قناعه الشعري، الذي يرى في الفرج حضورَ اللذّة القويّ، ولكنّها لذّةٌ محاصَرةٌ دومًا "بخواء ما قبل الجسد وما بعده."

ينغمس النصّان في التباسٍ شديد: التباس ناصر مردّه إلى صوره الجميلة الجامحة، والتباس وازن قد يعود لكون الحالة كلّها غارقةً في الألغاز والأسرار، أو حاملةً، بالأحرى، عددًا كبيرًا من التأويلات الممكنة.

على أنّهما واضحان تمامًا حول "قدسيّة" مصدر الحياة مُمثّلًا بفرج الأنثى، ولكن

باختلافٍ رئيس، إذ تجعله تأمّلات وازن المركزَ الجدليّ لكلّ من الإيروس (Eros) والثاناتوس (Thanatos)، المنبعَين الغامضين لغريزتي الحياة والموت، في حين يقاربه ناصر مقاربة الاقتناص العنيف، ثمّ يجمع إلى المتعة الجنسيّة نعمةً شبهَ صوفيّة في مشارفة النبع ورؤيته، كما لو أنّه ينعم برؤيا اتّحاده المطلق بالحياة كلّها.

وبين هذَين الموقفَين من الحياة والموت ومن جدليّتهما في حقولِ العشق، عرفت العقودُ الأخيرة طيفًا متنوّعًا من الدقائق والظلال والألوان، التي تُشكّل في مجموعِها صورةً حيّة ومدهشة للمخيال الإيروسيّ في الشعر العربيّ الحديث.

ترجمة أسعد خيرالله[١٦]

بيبليوغرافيا

أدونيس. "مزامير الإله الضائع"، في أوراق في الريح. بيروت: دار مجلّة شعر، ١٩٥٧.

ـــ "تحوّلات العاشق"، في كتاب التحوّلات والهجرة في أقاليم النهار والليل. بيروت: المكتبة العصريّة، ١٩٦٥.

ـــ "جسد"، في مفرد بصيغة الجمع. بيروت: دار العودة، ١٩٧٧.

بولص، سركون. "ملوك ليلة الميلاد"، في مجلّة عيون ٢، عدد ٤ (١٩٩٧): ٧١-٧٢.

الخرّاط، إدوار. أمواج الليالي. بيروت: دار الآداب، ١٩٩٢.

سعيد، حميد. الكشف عن أسرار القصيدة. بغداد: منشورات مطبعة الطاهر، ١٩٨٨.

شفيق، هاشم. غزل عربي. بيروت: منشورات رياض الريس، ٢٠٠١.

الكتاب المقدّس، العهد الجديد، الطبعة الرابعة، بيروت: المطبعة الكاثوليكية، ١٩٧٤.

ناصر، أمجد. سُرّ مَن رآكِ، الطبعة الثانية. باريس: دار جلجامش، ١٩٩٦.

ـــ الأعمال الكاملة. بيروت: المؤسّسة العربيّة للدراسات والنشر، ٢٠٠١.

وازن، عبده. حديقة الحواس. بيروت: دار الجديد، ١٩٩٣.

As'ad E. Khairallah. "Love and the Body in Modern Arabic Poetry," in R. Allen, H. Kilparick and E. de Moor, eds, *Love and Sexuality in Modern Arabic Literature.* London: Saqi Books, 1995.

الهوامش

١ يُنظر بخاصّة ديوانه الأوّل: أنسي الحاج، لن (بيروت: دار مجلّة شعر، ١٩٦٠).

٢ هاشم شفيق، غزل عربي (بيروت: منشورات رياض الريّس، ٢٠٠١).

٣ أدونيس، "تحوّلات العاشق"، في كتاب التحوّلات والهجرة في أقاليم النهار والليل، بيروت، ١٩٦٥، و"جسد"، في مفرد بصيغة الجمع، بيروت، ١٩٧٧

٤ يُنظر بخاصّة: إدوار الخرّاط، أمواج الليالي، بيروت، دار الآداب، ١٩٩٢؛ راجع أيضًا: A. Khairallah, "Love and the Body in Modern Arabic Poetry," in R. Allen, H. Kilparick and E. de Moor, eds, *Love and Sexuality in Modern Arabic Literature*, London, 1995.

٥ حميد سعيد ، الكشف عن أسرار القصيدة، بغداد، ١٩٨٨، ص ١٦.

٦ كُتبت القصيدة في ألمانيا، حيث دُعيَ الشاعرُ بمنحة إلى فيلاّ فالدْبيرتا (Waldberta)، في مقاطعة فيلدافينغ (Feldafing). منذ أواخر الستّينات، عاش سركون بولصَ في سان فرنسيسكو، ومنذ أواسط التسعينات، كان يقوم بزيارات طويلة إلى أوروبا، وبخاصّة إلى ألمانيا. أنظر قصيدته "ملوك ليلة الميلاد"، في مجلّة عيون ٢، عدد ٤ (١٩٩٧): ٧١-٧٢.

٧ نُشرت المجموعة للمرّة الأولى عام ١٩٩٤، وصدرت بصيغة أقصر في مختارات من شعره بعنوان أثر العابر، ١٩٩٥، ثمّ في طبعة أكبر بقليل عام ١٩٩٦. وهذه الطبعة الأخيرة هي التي أستخدمها هنا. أمّا مجموعته الشعريّة، الأعمال الكاملة، ٢٠٠١، فتضمّن أربع قصائد إضافيّة في مجموعة سُرّ من رآكِ، وهذه القصائد، في اعتقادي، لا تضيف شيئًا مهمًّا إلى روح العمل، بل تقلّل أحيانًا من قوّة وقعه.

٨ أمجد ناصر، سُرّ مَن رآكِ، الطبعة الثانية (باريس:دار جلجامش، ١٩٩٦)، ٢٢. الاقتباسات الشعريّة اللاحقة مأخوذة جميعها من هذه الطبعة.

٩ "نِسَآؤُكُمْ حَرْثٌ لَّكُمْ فَأْتُواْ حَرْثَكُمْ أَنَّى شِئْتُمْ..." (البقرة: ٢٢٣).

١٠ "مَعراج العاشق"، سُرَّ من رآكَ (٤٥–٦٦)، هنا: ص ٥٥. وظاهرة التكرار الطقوسي هذه سبق وُرودُها بشكلٍ مكثّف في قصيدة "وردة الدانتيلا السوداء" في مقطع من ٣٧ بيتًا تردُ فيه صفة "أبيض" عشرين مرّة. كذلك، وبشكلٍ بارزِ الإلحاح، في قصيدة "تعزيم" (ص ٤٣)، حيث ترد صفة البياض مرّةً أو مرّتين في كلّ بيت، أي اثنتَين وعشرينَ مرّةَ ضمن سبعةَ عشر بيتًا.

١١ الكتاب المقدّس، العهد الجديد، الطبعة الرابعة، بيروت: المطبعة الكاثوليكية، ١٩٧٤.

١٢ "وردة الدانتيلا السوداء"، سرّ من رآك، ١٥–٤١.

١٣ أمجد ناصر، سُرّ مَن رآك، ٩٣ – ٩٥، وقصيدة "لصّ الصيف"، ٩٧ – ١١١.

١٤ الإمالة أُضيفت إلى الأصل.

١٥ عبده وازن، حديقة الحواس (دار الجديد: بيروت، ١٩٩٣)، ١٣٠. الاقتباسات اللاحقة مأخوذة جميعها من هذه الطبعة.

١٦ أفدتُّ من ترجمتَي مريم العلي وألفرد الخوري، فلَهُما أجزل شكري.

الجنوسة والرواية العربيّة

ماهر جرّار

ترى هيلاري كيلبتريك في مقدمتها لكتاب **الحبّ والجنوسة في الأدب العربي الحديث**، وهو حصيلة مؤتمر عقد في عام ١٩٩٥:

> أنّ البحث عن الحبّ وثيق الصلة برغبة الفرد في الحرية والإنجاز، في حين أنّ التشديد الصريح على الجنوسة، بأنواعها كافة، يُمثل تحدياً لنظام اجتماعي منافق وجامد. وفي كلتا الحالتين لا يمكن فصل الفعل نفسه عن التعبير عنه، والمواقف الإبداعية من الحبّ مُرتبطة بالتجديد الأدبي. وقبل أيّ شيء، فإنّ الكاتب/ الكاتبة التي تعالج هذه القضايا تعلم أنّ تناولها لها هو فعل اجتماعي، يشمل المجتمع كلّه. والنقاشات التي تدور حول الحبّ في الأدب العربي الحديث تتّصل على نحو معقّد، أكثر بكثير ممّا يحدث في غالبية آداب أوروبا الغربية، بأفكار عن المجتمع وموقع الفرد فيه. إنّها مركزية بالنسبة إلى الثقافة العربية المعاصرة.[٢]

تعترض دراسة الجنوسة في الأدب صعاب كثيرة. فثمة، على الأقل، ثلاث محذورات جليّة. الأول، أنّ الغموض هو من طبيعة الانسياب المذهل للجنوسة، ويتجلى ذلك في جميع مظاهرها البيولوجية والثقافية والشخصية. والثاني، هو تعبير عن المحمولات الرمزية للتواصل الجنسي والتفاوض الذي يصاحبه. وأخيراً، فالجنوسة قد تكون تعبيراً

عن الطبيعة المعقّدة والمثقلة للنص الأدبي نفسه. فيما يخص المنحى النظري، فإني أنطلق من وجهة النظر التفسيرية لجفري ويكس وأنتوني غيدنز وآخرين الذين يرون أنّ للجنوسة بعداً اجتماعياً وأنها يمكن أن تُفهم بواقعية إذا ما نُظر إليها كمحصلة لتفاعل قوى اجتماعية وخلفيات ثقافية متنوّعة تتضمنها. ويؤكد ويكس على أنَّ:

> الجنوسة شيء ينتجه المجتمع بوسائل معقدة. إنها نتيجة ممارسات اجتماعية متنوّعة تضفي معنى على النشاطات الإنسانية، وعلى التعريفات ذات الطبيعة الاجتماعية أو الذاتية، وعلى الصراع بين الذين يمتلكون القوة للتحديد والتنظيم وأولئك الذين يقاومون. الجنوسة لا تُعطى، بل هي نتاج تفاوض وكفاح وفعل إنساني.[٣]

ويشدّد أنتوني غيدنز، أيضاً، على أنّ الجنوسة "تركيبة اجتماعية تعمل ضمن شبكة من علاقات القوة، وهي ليست مجموعة من الحوافز البيولوجية فحسب التي إمّا أن تجد لها متنفساً مباشراً أو لا تجده.[٤]

كيف منحت الرواية اللبنانية الجنوسة لغة للتعبير عن مكونها الاجتماعي؟ لإجابة جزئية عن هذا السؤال سوف أناقش ثلاث روايات لبنانية حديثة من فترة ما بعد الحرب بين عامي ٢٠٠١ و٢٠٠٢، وهي: **تصطفل ميريل ستريب** لرشيد الضعيف،[٥] **ويالو** لإلياس خوري،[٦] **ومريم الحكايا** لعلوية صُبح.[٧] وزمن القصة لاثنتين من هذه الروايات (خوري وصُبح) يُغطي فترة طويلة، تبدأ في وقت ما من بداية القرن العشرين وتمتد إلى ما بعد الحرب. أما زمن أحداث الرواية الثالثة، **ميريل ستريب** لرشيد الضعيف، فينحصر ضمن حوالى عقد من الزمن، من عام ١٩٩١ إلى عام ٢٠٠٠. والروايات الثلاث عيّنات لـ"الرواية الجديدة" العربية، التي تُجرّب تكويناً حوارياً متعدد الأصوات بتقنيات سرد حديثة وبمزيج غنيّ من الكلام العاميّ واللغة العربية الفصحى.

إنَّ الرواية قادرة، أكثر من أي جنس أدبي آخر، على التعبير الفني عن مجموعة معقدة من الحيثيات التي تنطلق منها. هذه العلاقة القائمة على الإحالة إلى مرجعيات اجتماعية - تاريخية تتحقّق في الرواية عبر اللغة بتوظيف تقنيات مختلفة. ومع ذلك، كما يقول بيتر زيما، "إنّ فكرة الوصف الموضوعي للواقع بحد ذاتها هي وهم قائم على افتراض لا يمكن التحقّق منه وهو أنّه يمكن مُطابقة حوار معيّن مع الواقع".[٨]

الرواية اللبنانيّة والحرب الأهليّة

المجتمع اللبناني مُسبّبٌ لصراع أهلي عنيف استمر سبعة عشر عاماً (من ١٩٧٥ إلى ١٩٩٢) وضحيّةٌ له في آن معاً. ويرى سمير خلف أن لبنان ابتلي خلال عقدين من الزمن:

> بأقسى ما عرف التاريخ البشري من أشكال الوحشية والرعب الجماعي والقتل وقد حاصرته هذه المآسي من كل صوب: من أعمال القتل الوحشي المدفوع بالتعصب الطائفي الأعمى إلى الدمار المترامي الأطراف والشامل الذي أوقعته بالبلد الميليشيات الخاصة من جهة والجيوش النظامية التي وراءها دول من جهة ثانية. أعداد مرعبة من الضحايا البريئة ومآسٍ إنسانية يعزّ وصفها أو تقدير مداها...
>
> والأكثر ضرراً وخطورة من كل هذا هو ما رافق الدمار البشري والمادي من الآثار النفسية والمعنوية التي خلّفتها الأعمال العدائية المتمادية، فالجروح التي زرعتها الحرب بهولها ورعبها كانت وطأتها النفسية من القوة والتأثير بحيث نرى مظاهرها تنعكس اليوم على مدى واسع من النسيج الاجتماعي معبّراً عنها بمشاعر اليأس وفقدان الأمل.[٩]
>
> ويلحظ خلف استغراق مجتمع ما بعد الحرب في الاستهلاك المحموم والابتذال والتفاهة (kitsch).[١٠]

إنَّ الصلة بين االجنوسة والحرب الأهليّة اللبنانية، كما صوّرتها الرواية، كانت موضوع عدد من الدراسات التي كُتبت، وهذا مثير للاهتمام، بأقلام معظمها نسائي. تُدافع إيفلين عقّاد عن هذه الفرضيّة قائلةً:

> على الرغم من أنَّ المؤلفين من الذكور والإناث ربطوا بين الجنوسة والحرب، فإنّ أساليبهم في التعبير عن ذلك وعن غالبية الحلول الضمنيّة مختلفة تماماً. فالكاتبات يرسمن الحرب والعلاقات بين النساء والرجال وعائلاتهم بأشدّ التعبيرات سوداوية: فالجنوسة مقيَّدة باضطهاد النساء وبالقيود المفروضة على حياتهن؛ الحرب تجلب الدمار والموت واليأس... والكتّاب أيضاً يرسمون علاقات زمن الحرب بين الرجال والنساء بأشدّ التعبيرات سوداوية،

ويشددون على الصلة بين الاثنين. لكن إحباطهم لا يقودهم إلى البحث عن بدائل مختلفة عن تلك المقبولة تاريخياً: البطولة، والانتقام، والعنف كآليات تنفيس.[١١]

يتساوى في كتابات النساء والرجال استخدام الحرب لتحطيم الهرمية الأبويّة والنظام التقليدي. البطلات يفعلن ذلك عبر المازوشيّة، والأبطال يستخدمون القسوة والساديّة. لكن تلك الأفعال وردود الأفعال لا تؤدي إلى أيّ نتيجة لأنّ استخدام الحرب لتحرير النفس من الهيمنة والاضطهاد لا يؤدي إلا إلى تعزيز النظام الفاشي بإعادة إنتاج بنية السلطة بألوان مختلفة.[١٢]

وفي ما يخص مسألة الفقر والوعي الطبقي، تُشدّد عقّاد

على وعي الكاتبات بهذه القضايا. وهذا الوعي يقودهنّ إلى البحث عن بدائل إيجابية، بينما يستخدم الكتّاب تعرّفهم إلى المشاكل ليُبرروا العنف. والكتاب والكاتبات معًا يُبيّنون الروابط بين مصير المُعدمين، وكفاحهم للتغلب عليه، واضطهاد النساء والحرب.[١٣]

هذه الاستنتاجات وغيرها، على الرغم من كونها مقنعة جزئياً، هي حصيلة تحليل عقّاد الخاص للروايات التي تُقدّمها. في الحقيقة، إنّها في أحيان كثيرة حصيلة من سوء فهمها للنصوص. بل إنّها كثيراً ما تسيء قراءة النصوص العربية.

وترى ميريام كوك، من ناحية أخرى، إلى أدب الحرب النسائي اللبناني بوصفه يقدّم

أمثلة عن بناء النساء لمعايير جنوسية جديدة. فبعض البطلات يهربن من الذَكَر المُسيطر ويتدرّبن ليصبحن مستعدّات للمعركة؛ وأخريات يدخلن عمداً مناطق محرّمة على الجميع، وخاصةً على النساء، بسبب وجود القنّاص الذي يتكرر حضوره. وأدب الحرب اللبناني يُخصص مساحة واسعة يمكن النساء فيها أن يتحولن من مُراقبات سلبيات إلى محاربات مشاركات.[١٤]

الجنس والأيديولوجيا: رواية رشيد الضعيف "تصطفل ميريل ستريب"[١٥]

السرد وخط الرواية[١٦] والزمن

رواية رشيد الضعيف عبارة عن مونولوغ طويل غير منقسم إلى فصول ويمتد على مدى ١٤١ صفحة. الصوت المتكلِّم الذي يبدأ السرد هو صوت الراوي يُعيد حكاية تجربته الخاصة. وعلى امتداد الصفحات القليلة الأولى يعلم القارئ أنّ اسمه هو رشيد (الاسم الحقيقي للمؤلّف). وإذا كان الاسم هو بمعنى ما عنوان وعي الأنا لذاتها، فإن الراوي يتماهى مع اللقب المصغّر الذي تطلقه عليه حماته وهو "رشّود" لتضيف بذلك المهانة إلى الأذى.[١٧] ومثل هذه الأسماء المُصغّرة تستخدم كألقاب تحبّب ويلجأ إليها المخاطب ليخلق جوّاً من الإلفة والحميمية مع المخاطَب، وتختص عادةً بالأطفال أو الأحباب. والأسماء المصغّرة كثيراً ما تستخدم لتحقير المخاطَب وللتشديد على أنه لا يؤخذ على محمل الجد. ومع تتابع السرد نفهم أنّ استخدام حماته لهذا اللقب يشير إلى الازدراء. إنّها تحطّ من قدره وكأنّه شخص قاصر، بغيض أو أبله. يرى ريفاتر إنّ شخصية تحمل مثل هذا الاسم الرمزي "تتصرّف عادةً وكأنّ الاسم، بدل أن يعطى لها من قبل الأهل، اختير كلقب يصف أسلوبها في الحياة أو مزاجها. ويتواصل النص هكذا مؤكداً صحة الأفعال المتوقعة من هذا النموذج عبر قصة مقنعة، أقصد، من ناحية قول ما كانت قد قالته أصلاً".[١٨]

كما يتّضح من رواياته الأخرى، فإنَّ الضعيف متآلف ومتقارب مع اسم رشيد. فقبل كل شيء هو اسمه الخاص؛ هو الاسم الذي يختاره للراوي المتكلِّم في كتابه الشبيه بالسيرة الذاتية **عزيزي السيد كاواباتا** (١٩٨٧) وفي روايته الأخيرة **انسَيْ السيارة!** (٢٠٠٢). وبمنحه الراوي اسماً مألوفاً لدى القارئ الذي يربطه، بوعي أو بدون وعي، بالمؤلف فإنّ الضعيف يتعمّد أن يشحن صوت الراوي بمزيد من قوة الإقناع.

تمثّل الـ"أنا" الساردة في رواية الضعيف القصيرة راوياً فضولياً يتوحّد مع الشخصية الرئيسة ليضفي على الأحداث زاوية مرهفة وذاتية حتماً: منذ الصفحات الأولى يقابل القارئ رجلاً مرتبكاً واقعاً في ورطة. وليس الضعيف متفرداً في استخدام "صيغة الراوي المتكلم" هذه.[١٩]

فلننتقل إلى خطّ القصّة الذي يمكن تبيّنه بسهولة من تسلسل الأحداث. إذ نعلم، وإن تخلّل زمن الخطاب بعض الانقطاعات، أنّ رشّود يبلغ الخامسة والثلاثين من العمر ويعيش

وحده في بيروت. وقد دبّرت خالته أمر زواجه بجارة لها. وتُقيم أمّه الأرملة في قريتهم، في حين أن إخوته وأخواته، كشأن ثلث اللبنانيين، هاجروا إلى بلدان الخليج وأستراليا.

ورشّود مهووس بشيئين: امتلاك جهاز تلفزيون والجنس. فالزواج بالنسبة إليه هو في المحصلة أشبه بشراء جهاز تلفزيون وممارسة الجنس بالمجّان. تهيمن على مساحة السرد غرف مغلقة: غرف جلوس، غرف نوم ومرحاض. ومع ذلك، فإن بعض اللقاءات تتم في المقاهي. أماكن الالتقاء تلك تستخدم من أجل رسم موقف رشّود المحافظ والذكوري من النساء. والمكانان الوحيدان المفتوحان هما من نسج خياله: واحد غير حقيقي، هو فضاء جهاز التلفزيون بما يفرضه من إحالات في إدراك الواقع؛ في حين أنّ الفضاء الآخر ينحصر في إطار حيّز الجسد بخيالاته المهووسة. وهكذا يمكن قراءة الرواية على أنها "رواية شقّة". والشقة عالم مغلق في وجه الخارج ويضع حدوداً ضيقة ومقيّدة حول ما يمكن الفرد أن يحققه.[٢٠] والشقّة ليست ببساطة تعبيراً عن هوية الفرد؛ إنها أيضاً ما يكوّن تلك الهوية؛ أو كما يقول باشلار، "إنّ بيتنا هو مركز العالم".[٢١] ويقترح هنري لوفيفر أنّ العلاقة بين المنزل والذات تلامس الهوية لأنّ كليهما "مساحة سرّية وتُختبر مباشرةً".[٢٢] وأول ما يفعله رشّود عندما ينتقل إلى شقته "الخاصة" هو شراء ستائر لتحميه من نظرات الجيران، "الآخرين". ومع ذلك فهو يجد لنفسه مساحةً للتلصُّص حيث يمكنه أن يشاهد القنوات الإباحية ويطيل تحديق النظر (البصبصة) إلى جسد عروسه.

منذ بدء الرواية والقارئ يعلم أنّ عروس رشّود – التي يبقى اسمها مجهولاً على امتداد الرواية القصيرة – لا تريد أن تنتقل معه إلى شقته "هو" الجديدة ، وتتجنّبه وتحاول أن تتهرّب من أي اتصال جنسي معه؛ إنها تشمئزّ منه وتشبّه الشقة الجديدة بالقبر، وتفضّل البقاء في شقة أمها أو مع خالته. والإستراتيجية التي يلجأ إليها رشّود ليحثها على الانضمام إليه في الشقة هي إقناعها بأنّ جهاز التلفزيون الذي اشتراه أفضل بكثير من تلفزيون أمها. وهي عندما تلاقيه في شقّت(ـه) فإنها تتجنّب حدوث أي اتّصال جنسي معه. ورشّود من ناحية أخرى ينتظر حتى تنام (أو تتظاهر بالنوم) ويحكّ عضوه على جسدها، ويلجها بسرعة، ذلك أنّ قذفه سريع ويعجز عن التحكّم فيه، أو أنه يستمني عليها. ورشّود شخص شديد الغيرة ومستغرق في ذاته، ويحاول على امتداد القصة أن يُقنع نفسه (وبالتالي القارئ) عبر مونولوغ طويل ومشتت بأنّ زوجه تخونه مع رجل آخر.

وكما هو واضح مما ذكر أعلاه، فوقائع القصة الحدثية بسيطة تنتهي بالطلاق بعد أن تحبل زوجه ويتهمها بإقامة علاقة مع طالب فرنسي. هذا الموضوع الميلودرامي نموذجي في روايات الضعيف الثلاث الأخيرة، حيث تعمل الميلودراما كوسيلة لمراجعة معاني القيمة والسلوك.[٢٣] وما يدفع المبنى الحكائي هو المواضيع الرئيسة التي تقدّم تكراراً استحواذياً للورطة نفسها، فلا فكاك من أحادية وجهة نظر الراوي الثابتة، ومن سوء فهمه واعتقاده الخاطئ وغيرته الدائمة.

يبدأ زمن القص، كما يُستشفّ من مونولوغ الراوي، في عام ١٩٩١، عندما كان يشاهد جورج بوش على شاشة التلفزيون يُعلن بداية "النظام العالمي الجديد" بعد انتهاء حرب الخليج. وينتهي بالطلاق بعد ذلك ببضعة أشهر عندما كانت زوجه حاملاً في شهرها الثاني. وزمن القصّة، من جهة أخرى، غير متّسق وينطوي على مفارقات زمنية وثغرات: يشمل أحداثاً تقع في أعوام ١٩٩٥، و١٩٩٨ و٢٠٠٠ (تلميحاً إلى الانتصار الذي حقّقه حزب الله). هذه السلسلة من المفارقات، التي تعكس شخصيّة الراوي المضطربة والشكاكة، تنتظمها مجموعة من الزلاّت، والعثرات، والتأخير المحكوم بالمصادفة.

الشخصيّة الرئيسة

الغريب في الأمر، ولعله ينسجم مع نيّة الراوي، أن ليس ثمة إشارة إلى طبيعة عمل "رشّود" أو نمط وظيفته. يبدو أنّ لديه متسعاً من الوقت لينغمس في نزواته وخيالاته، وهو يفعل ذلك باستسلام كامل. إنه يبدد وقته في مشاهدة البرامج التلفزيونية والأفلام الإباحيّة. وهو قارئ مدمن للصحف المحلية والأجنبية. وهو أيضاً متابع مخلص للمحطات الإذاعية والتلفزيونية، خاصّة البي بي سي. ولديه طقس أسبوعي، إذ يلتقي كل يوم خميس مع أصدقائه في الـ"بلو نوت"، وهو مطعم أشبه بالمقهى الصغير يرتاده المتحرّرون واليساريّون خاصّة. ورشّود ينتمي في الغالب إلى طبقة الياقات البيضاء؛ إنه أشبه بالمثقف الزائف الذي يبدي سذاجة في الشؤون المحلية والعامة. مبدأه، بالانسجام مع خلفيته وتعليمه كمنتمٍ إلى الطبقة الوسطى، هو التعلّق برؤيا عالم أصغر بصورة ما، مدعوم بوحدات اقتصاد متساوية ومرتبط عضوياً بفئة وثقافة عامة وأسلوب حياة تنتمي إلى واقع الطبقة الوسطى اللبنانية الذي أصبح هشّاً بتعرضه

للضغط الساحق للقوى الاجتماعية المدمرة، ولكنه مع ذلك غير واعٍ بوضعه، وهو في هذا شبيه بشخصيات الضعيف في روايات أخرى له.[٢٤]

ثمة فكرتان أساسيتان تهيمنان على هذه الرواية القصيرة: الأولى، أثر العولمة ووسائل الإعلام في حياة الأفراد والعائلات؛ والثانية، المعايير المُهينة وانعدام الأخلاق في المجتمع اللبناني ما بعد الحرب. والمحور الذي تدور حوله هاتان الفكرتان هو الجنوسة. هذا المحور منسوج بلغة متعدّدة الطبقات: فثمة، أولاً، مستوى العربية الحديثة – الوسطى؛ وثانياً، مستوى العامية اللبنانية مع مُشتقات من الفرنسية والإنكليزية؛ وثالثاً، لغة الفقه الإسلامي التقليدية وتأويلات الأحكام الخاصة بالجنس.

وسائل الإعلام الإلكترونية

نتيجة للتفاعلات الحاصلة عبر وسائل الإعلام الإلكترونية، لم يعد تعريف الأوضاع والسلوكيات يحدده الموقع المكاني. وبتغييرها للمواصفات الإعلامية للمكان، كما يقول مايروفيتز، تعيد وسائل الإعلام الإلكترونية تكوين الأوضاع الاجتماعية والهويات الاجتماعية. "إنّ وسائل الإعلام الإلكترونية تدمّر خصوصية الزمان والمكان. فجوانب الهوية الجماعية، والمُخالطة الاجتماعية، والنظام الهرمي، التي كانت ذات مرة تعتمد على تموضعات مكانية معينة، وكذلك التجارب الخاصة التي تنتج عنها، تغيّرت بفعل وسائل الإعلام الإلكتروني".[٢٥]

لقد انتشرت وسائل الإعلام الإلكترونية إلى درجة أنّ معظم النسيج الاجتماعي في المدن اليوم يتوجه نحو واقعية مفرطة. وهذا أشد ما يتجلّى في استبدال الفضاء الجغرافي بسطح الشاشة، وتحوُّل المسافة والعمق إلى سطح صرف، واختزال الزمان والمكان واللقاء المباشر إلى شاشة صمّاء ووسط مغلق.[٢٦] منذ مطلع عام ١٩٩٥ بدأت الوسائل الجديدة للإعلام الإلكتروني، أي الإنترنت والقنوات الخاصّة والهاتف الخلويّ، تصبح متوافرة للجماهير العريضة في لبنان. واجتاحت الأفلام الإباحية الصارخة خصوصيّة المنازل في بيروت وأضحت موضوعاً شائعاً في النقاشات اليومية. وقد نظّمت بعض الأحياء، وأيضاً السلطات الدينية، حملات مناهضة للدخيل غير المرغوب فيه. كان الناس يناقشون مسائل "النظام العالمي الجديد" والعولمة بنفس واحد فيما هم يتحدثون عن

الأفلام الإباحية أو عن الاقتصاد اللبناني أو ينهمكون في نقاشٍ طائفيٍّ ساخن.

رشّود وزوجه ووالداها كلهم هواة مدمنون مشاهدة التلفزيون وتتشكل حيواتهم عبر التماهي مع هذا السطح/الشرك. وتؤكّد هايدي ناست أنّ:

> التلفزيون، بوصفه ساحة لنشر الأخبار والتسلية يتشارك فيها الجنسان، يُغير وجهات نظر المرأة. وقدرة التلفزيون على إعادة تشكيل العلاقة التقليدية بين الرجال والنساء، التي كانت تجد ديمومتها عبر انتشار الأمية والتصنيع، هذه القدرة تعبّر عنها بوضوح الفكرة "الرومانسية" عن "المنزل" باعتباره مجالاً منفصلاً بعيداً عن "المجتمع العدائي للعالم الخارجي".[٢٧]

يجلب التلفزيون ووسائل الإعلام الإلكترونية الأخرى هذا العالم إلى المنزل، وبفعلها هذا، تغيّر الأجواء العامة والخاصة. إنّ مُعظم طاقة رشّود وخياله محورهما الجنس. ويسعى رشّود إلى إيجاد توازٍ بين علاقته بزوجه وعلاقة ميريل ستريب بدستن هوفمن في فيلم "كريمر ضد كريمر" (١٩٧٩). ويعمد الضعيف إلى بناء نواة رئيسة في روايته على أساس هذا الفيلم.[٢٨] ومع ذلك تبقى محاولته مُهلهلة وغير مقنعة، بما أنّ أي فيلم آخر من النوع نفسه كان سيفي بالغرض مثله تماماً. ومن خلال تفاعله مع الفيلم كما من خلال مونولوغه السردي يتبيّن لنا أنَّ رشّود ابن بار لمجتمعه الهرمي، محافظ ومنافق ومزدوج المعايير. ففي حين أنه يتغاضى، مثلاً، عن جرائم الشرف ضدّ المرأة، يدين ممارسة الجنس قبل الزواج، وهو أيضاً مناهض متحمّس للإجهاض. ومع هذه العقلية الأخلاقية الصارمة يتوقع المرء من رشّود أن يظهر قليلاً من الخلق المنسجم مع مبادئ السلوك المتشدّدة التي يطلبها من الآخرين، ولكنه كثيراً ما ينغمس في ملذاته دون خجل ولا ضوابط عندما يتعلّق الأمر بسلوكه. فهو لا يظهر، مثلاً، أي هواجس مهما كانت عندما يحاول أن يغتصب الجارة الخياطة المحجّبة التي جاءت لتصلح ستائرهم في المنزل! كذلك، يشاهد أفلاماً إباحّية بتهتك كامل. وتصبح المشاهد الإباحية الصارخة مصادر تخيّلاته الوهمية؛ فرشّود كائن يفتقر ذاتاً متسقة قادرة على اتخاذ موقف أخلاقي. وهو لا يعطي زوجه أيّ فرصة لترفض أو تعترض على أفعاله، بل إنه يسعى إلى التحكّم في زوجه والسيطرة على نشاطاتها بدافع من شبقه وغيرته. وهو يقوم بكل المحاولات القسرية لتجريب التقنيّات الجنسية كافة معها: لعق القضيب،

لعق الشرج، الولوج "من القفا"،[٢٩] بحسب تعبيره، إلخ. ورشّود، بالإضافة إلى هذا، تثيره الملابس الداخلية؛ وعندما كان شاباً كانت أمّه تجد آثار نُطف منوية على ملابسه الداخلية، من الأمام ومن الخلف، وتتهمه بالشذوذ السلبي.[٣٠] وأكثر ما يستمتع به رشّود هو الاستمناء؛ ولعل **رواية الشقة أو الغرف** هذه هي رواية البلل بمعناه النكوصي لما يملؤها من لزوجة وإفرازات جسدية.

اللغة

يقودنا هذا إلى لغة الرواية التي تشترك بأسلوبها الحديث مع روايات عربية معاصرة أخرى. فعلى مستوى اللغة العربية، يستخدم نثراً يراوح عن عمد بين المفردات التقليدية، المُغرقة في مزيج من المجازات، وعاميّة ملوَّنة باللغة المحكية ومتحررة تركز على جوانب الحياة اليومية الصغيرة،[٣١] وقد شكلت هذه التقنيات "حساسية" عامة بين الروائيين العرب منذ ستينيّات القرن الماضي.[٣٢] وأحياناً يهبط إلى مستوى اللغة البذيئة السخيفة. بهذه الطريقة يدمج التوتر والتناقضات التي أحدثها استخدام اللغة بصوت روائي واحد. وهناك مستوى ثالث يوصل السرد إلى توتّر أعلى عندما يلجأ الضعيف إلى لغة الفقه الخاصة بالجماع، والأمثلة عن تلك التعبيرات تنتشر في كلّ أرجاء سرده.

إنَّ عبثه المفرط وبراعته واجتراءه اللغوي تصبح أحياناً ثقيلة ومصطنعة، وبالتالي غير مقنعة وترهق حساسيات القارئ العادي. هذه الممارسات المغالية تبدو أوضح بما أنّ الضعيف هو بروفسور في اللغويات في الجامعة اللبنانية. ويتجلّى هذا العبث خاصةً في تصويره الفاضح للقاءات الجنسية والتخيلات. وباستخدامه مثل تلك الإلصاقات والغلو اللغوي فإنه يوسّع بوضوح حدود الاحتمال ليفارق الإيروسية إلى الوصف الإباحي.

الإباحية

هل يمكن التفريق بين الإيروسية والإباحية في الأدب؟ هل يُجيز التجريب والأفكار المرضية الثابتة عن الجنس اللجوء إلى لغة سوقيّة تصف رغبات جنسية غريبة؟ أم أنّ الفن، كما يميل البعض إلى التلميح، هو مجرّد استمناء تجريبي غايته نفسه؟ وللجدل حول الشبق في الأدب تاريخ طويل في الآداب العربية القروسطية والحديثة.[٣٣] وقد تمت معالجته من

وجهتي نظر: جمالية وواقعية. تتضمن الإباحية خرق المحرّمات عبر تناول مواضيع ليس من المفترض الكشف عنها صراحةً، وهدفها أن تحفّز وأن تستدخل إحساساً بالواقعية. وبالتالي، ما تشترك فيه الواقعية مع الأدب الإيروسي ليس متأصلاً في المحتوى بل في الشكل. ويقول د. هـ. لورنس:

> إنّ الإثارة العادية والبسيطة، الصريحة تماماً والصحية، التي تجدها في قصص بوكاشيو ينبغي عدم الخلط بينها ولو للحظة وبين الإثارة الخفيّة التي يوقظها في الروايات الرائجة الحديثة تلمّس السر الصغير القذر بكلّ سرية. هذا الاستفزاز المختلس، السرّي والماكر لبقعة ملتهبة في المُخيلة هو لبّ الإباحية الحديثة، وهو شيء بغيض وينطوي على خطورة بالغة.[٣٤]

إنَّ معظم إستراتيجية رواية الضعيف قائمة على أساس التلصُّص والبصبصة والسرّية والنفاق. وبالإضافة إلى ما تتصف به من حسّية وشهوانية مثيرة، أرى أنها جوانب تكشف أفعال قوّة الذَكَر ومراقبته الشرهة لجسد المرأة. والأجساد والمساحات في سرده توجد عبر إنتاج شبكة من علاقات القوّة. وليس كافياً للبرهان على أنّ الإباحيّة يجب قبولها في روايات ما بعد الحرب اللبنانية، التذرع بأن للإيروسيّة تاريخاً طويلاً في الأدب العربي وأنها أضحت جزءاً من الثقافة الاستهلاكية الحديثة واجتاحت عمق خصوصية منازلنا. ويجب أن نتذكر أنّ الإباحية تتلازم مع السرية وما يصاحبها من المظاهر السلطوية. فما هي مآلات الإباحية إذا ما تغذّت وتَزخرَفت في جو من السرية الاجتماعية – الثقافية؟ يبقى أثرها على الأفراد متعدد الأوجه، وماكراً دائماً. ولكن أحد تلك الآثار لا مناص منه: "الإباحية اليوم، سواء أكانت إباحية دكان بيع الواقي الذكري أم إباحية الرواية والفيلم والمسرحية الشعبية، هي مثير دائم لرذيلة إساءة معاملة الآخر والذات"، كما يقول د. هـ لورنس. والآن هل رشّود يشبهنا، أقصد بنحن، اللبنانيين؟ هكذا تتساءل ماري القصيفي، التي راجعت رواية **ميريل ستريب** للضعيف،[٣٥] وجوابها هو الترجيح غير الجازم.

وعلى سبيل الختام أودّ أن أستنتج بضع إشارات، وإن بدت غير نهائية، في شأن شكل الجنوسة كنوع أدبي ومآلاتها في مشهد ما بعد الحرب في مدينة كبيروت. ولعلّ الأمر الأكثر إثارةً هو أنّ إستراتيجية الضعيف ينبغي ألا يُنظر إليها فقط كتجريب راديكالي في المواضيع السردية والنثر العابث، مهما بدا هذا خلّاقاً ومثيراً للإعجاب. مثل هذه

البراعة يمكن رؤيتها بسهولة، كما عُرضت في هذا الفصل، في مهارة الضعيف (المفرطة أحياناً) في تعامله بيسر وبراعة مع هذين العنصرين الأدبيين. فلئن جاز النظر أحياناً إلى استراتيجية الضعيف كتجريب، فإنّه يستبطن رهاباً مُتخفياً على مستوى الجنوسة والتوكيد على الانتماء الاجتماعي. هذه اللامبالاة بالآخر، أو الرهاب منه، هي تعبير عمّا سمّاه سمير خلف "جغرافيا الخوف"[٣٦] وأصبح أشدّ وضوحاً في لبنان ما بعد الحرب.

إنّ بنية الرغبة الشبقية في خطاب الضعيف ثلاثية الأطراف، هناك دائماً ذَكَر آخر مستتر: سواء من الناحية الجنسيّة أو على مستوى اللغة. هذا الخصم يسمح لرشّود بترسيخ نفسه كموضوع، لكنه في الوقت نفسه يمنحه جرعة من دونيّته. وسرده يؤكد المعيار الهرمي ذاته الذي من المفترض أنه يُرحب بانتهاكه. إنه يُبيّن، على المستوى الأول، فقدان الثقة بمعنى الذكورة ودورها في فترة ما بعد الحرب والخوف من الأنوثة المتحررة. وعلى المستوى الثاني، فإنّ فضاءات الجنوسة الاجتماعية تدور إما في حيّ النساء المحجبات أو في حي برج المُرّ الشيعي والكردي، حيث يعيش حمّال يعمل في مطار بيروت. والحمّال هو هدف للرغبة وخصم جنسي ومنافس. هذه المساحات الطائفية تتراكم في حادثة تقع في جنوب لبنان. ففي ذلك المكان الدّال عَمَدَ قريب لزوج رشّود في السادسة عشرة من عمره إلى الولوج في هذه الأخيرة عندما كانت في التاسعة وهي جالسة في حضنه في السيّارة.[٣٧] والملفت أنّ هذه الحادثة وقعت بينما كانا مع أهلهما في الطريق لزيارة الشريط المحتل للاحتفال بانتصار حزب الله وبتحرير جنوب لبنان من المحتلين الإسرائيليّين.

إنّ بنية الرغبة الشبقية هذه التي يأتي التعبير عنها عبر التجريب في استخدام لغة ترتقي عالياً على سلّم المحاكاة الساخرة لأصوات ولغات عدة، وخاصةً المحاكاة الساخرة لمصطلحات الفقه ولدليل الحبّ العربي في ما يخصّ العلاقات والتقنيات الجنسية،[٣٨] تكشف عن قلق من الفالوس الرمزي للآخر. هذا الخوف من "الآخر"، الذي يبعث في رشّود إحساساً بالدونية، تمّ التعبير عنه عبر أكثر من lapsus (زلّة) فرويدية واحدة في نسيج السرد. هنا يُصبح الـ Eros تعبيراً مستتراً عن العدوان وتوطئة لجولات جديدة من الحرب. وهذا النوع من الخطاب الرهابي المُستتر غير مسبوق في الرواية اللبنانية. فهل نحن أمام نمط جديد من الكتابة أنتجه انحطاط النظام الاجتماعي والسياسي الطائفي، باستبعاده قسماً كبيراً من المجتمع؟ وأيّاً تكن الأسباب، فإنّ عواقب هذا المنحى الأدبي قد تكون عنيفة.

بلاد الشام والعنف المدني والانفصام: رواية "يالو" لإلياس خوري

على الرغم من تصنيفها كرواية تنتمي إلى فترة ما بعد الحرب، فإنّ رواية إلياس خوري، **يالو**، تصوّر بكل وضوح فظائع الحرب ومضاعفاتها على مجتمع فشل بصورة فاضحة في لم شمل أبنائه المشوهين والتوفيق بين مكوناته. يغوص السرد في فضاءات الحرب الأهلية اللبنانية التي ما فتئت مذابحها ومآسيها المتعددة الأوجه تلفّ البلد بمنأى عن أي مفهوم للعدالة، وذلك من خلال اعترافات شخصيّة روائية محطّمة. وكثيراً ما يبدو أنّ الرواية تتغذى فقط من صورة هذه الشخصية الرئيسة – يالو الذي يباشر الحفر عميقاً في ذاكرته، لكي ينسج قصة ذات مغزى، قصّة تصبح ملغزة وأقرب إلى الهلوسة.

دانيال (ولقبه يالو) الشخصيّة الرئيسة هو بطل – مضاد، ولد في لبنان من أصل سرياني في عام ١٩٦١. هرب جدّه إفرام من مذبحة عام ١٩١٥ التي ارتكبها الأتراك والأكراد ضد المواطنين السريان والأرمن في مسقط رأسهِ قرية عين ورد، بالقرب من ماردين في الأناضول.[٣٩] يغادر والد يالو العائلة بعد ولادة يالو ويُهاجر إلى السويد. ولا يعرف يالو بوجود أعمام وعمّات أو أخوال أو أي أقارب له. ويعتني الجدّ بابنته وابنها. ويرى في عائلته الصغيرة نظيراً للعائلة المقدّسة – الأب والابن والروح القُدس – والأمّ هي التي تمثّل الروح القدس.[٤٠] وفي سنّ الثانية عشرة أو الثالثة عشرة تهرب "العائلة المقدسة" من ممارسات الحرب الأهلية اللبنانية الوحشية وتُهجر من حيّها، وتنتقل إلى الجزء الشرقي من بيروت، المُسمّى بالمنطقة المسيحية. وفي سنّ الرابعة عشرة ينضم إلى أصدقائه المسلحين من المسيحيين اللبنانيين، في ميليشيا قوية تثير الرعب، هي القوّات اللبنانية. وفي سن السابعة عشرة يصبح مقاتلاً.

يالو ضحية؛ إنّه فتى بريء، ابن مهاجرين سريان هربوا من مذابح أعوام ١٩١٥–١٩١٧ في الأناضول، يصبح مقاتلاً وينشط في صناعة رعب الحرب الأهلية. إنه "ضحيّة" عائلة مُقسّمة، وشديدة التديُّن، يعي وجودياً اقتلاعها من جذورها، وإرثها الغني والعريق. إنه مثلٍ نموذجي للعديد من المقاتلين في الحرب الأهلية اللبنانية: فتى بريء، مُشبع بالروح المازوشية والإيديولوجيا المتّقدة والمخدرات والجنس ولعبة الحرب. وفي نهاية الحرب، خلال الأشهر الأخيرة من عام ١٩٨٩، يهرب إلى باريس. وهناك يتسكّع متشرداً على مدى ثلاثة أشهر فينتشله مليونير لبناني، من محدثي النعمة، اسمه ميشال سلّوم. السيّد

سلّوم، وهو تاجر أسلحة، أعاده إلى لبنان لكي يخدم ككلب حراسة – "مرتي بتخاف من الكلاب، وإلاّ كنا حطينا كلب للحراسة"، هكذا يخبره سلّوم.[٤١]

ويُلقي المبنى العام للرواية الضوء على حياة يالو ما قبل الحرب وفشله في إعادة بناء حياته في لبنان ما بعد الحرب. إذ إنّ النتائج المدمرة للحرب وفشل المجتمع في التعامل معها تدفعه ليصبح أشد اضطراباً وأكثر هامشية، مما يُحوّل يالو/دانيال/برّو إلى شخصية ذات هويات متعددة مهزوزة.[٤٢] وما من واحدة من تلك الهويات تتّسم بالتماسك وكلّها تكشف، بدرجات متفاوتة، عن إحساس بالخيانة مستبطنةً عداوة لا تهدأ. وهذه العداوة المكبوتة تنشأ أولاً من اضطراب يتسلل إلى علاقته بجدّه وأمّه ومحيطه العام. وكأي شكل آخر من العبودية، فهو يشعر أنه جزء من المجموعة التي تحيط به ولكنه ليس منها، بل إنّه متروك وحيداً في شرك لا فرار منه. هذا النفور يتطوّر أثناء الحرب وما بعدها، إذ لا يتلاءم يالو أبداً مع محيطه. وهكذا فإنّ الانطباع المستمر هو أنَّ يالو يُهلوس فيما هو يُحاول أن يستدعي ذاكرته الضعيفة والمتأرجحة.

يُقبض على يالو بتهمة جريمة لم يرتكبها، فيما يبدو. شيرين، الضحيّة، تدّعي أنه اغتصبها،[٤٣] **وجريمة الاغتصاب من أبشع الجرائم ومن أقصى مظاهر الإهانة للذات البشرية،** في حين أنّه يُصرّ على أنّ الأمر تمّ بموافقتها،[٤٤] وعلى أنَّ رائحة البخور المنبعث من زنديها كانت تملأ كيانه. المراوغة والالتباس هما من سمات الحرب؛ وهما كذلك من سمات الاعتراف الذي يكتبه ويعيد كتابته في حالة من فصام بعد أن رُفع على عرش قنينة الكولا/ الخازوق،[٤٥] "لا يستطيع يالو أن يكتب لأنه صار في مكان آخر، حيث لا يكتبون، لأنهم ليسوا في حاجة إلى الكتابة، أنا دانيال أكتب...".[٤٦] يُجبر يالو على الاعتراف، تحت التعذيب، بجريمة لم يقترفها، ويُضطر إلى الاقرار أنه انضم إلى جماعة "إرهابية" سرّية تعمل لحساب إسرائيل.[٤٧] يكتب يالو قصته ويُعيد كتابتها أربع مرات، وهي قصّة تبدأ بمذبحة عين ورد وتنتهي بالصلب على الخازوق، بلغة تنوس بين التشتت والانزياحات والالتباسات والمجازات، هي تعبير عن حالة الفصام حيث يتماس ركام من الدوال غير المترابطة.[٤٨]

تشرح أيون ديفيز أنّ بيئة السجن تحطُّ من طبيعة أسلوب كتابة السجين، "بإجباره على أن يكتب بشكل مُنظَّم ومن ثم بالسخرية منه عبر تحطيم أو تشويه ما أُجبر على كتابته".[٤٩]

وسط موجة الهلوسة العاصفة، لا يمكن إلا التعاطف مع هذه الشخصية الإشكالية.

وبما أنّه مفعول فيه وليس فاعلاً، حتى خلال الأداء الجنسي (مع مدام رندة زوج ميشال سلّوم التي جرّته إلى عالم "البورنو" والجنس)، ينتقم يالو بممارسة التلصُّص الوقح ومباغتة عشاق سرّيين أسفل التل، فقد علمته الحرب أن يصبح متلصّصاً متحمّساً. كان كالصقر يكمن في الغابة ويباغت العشاق "الشبقين" في الوادي بتسليط ضوء البطارية عليهم في سياراتهم يقتنص الشهوة ويسرقهم.[٥٠] فبعد أن تعرَّض للتنمُّر طوال حياته، قرَّر فجأةً أن يتنمَّر بدوره على الناس ليكتسب بعض القوّة عن طريق انتزاع قوّة "ضحاياه". ومن الواضح أنَّ يالو طور حربه كأسلوب في التفكير وحوّلها إلى أسلوب حياة دفاعي. ففي مجتمع منحلّ، كل فرد لديه/ لديها حكاياته الجنسية الممتدة خارج الحدود الثابتة للعلاقات المفهومة (مدام رندة التي تخون زوجها ميشيل سلّوم، وشيرين المنغمسة في عدد كبير من العلاقات الجنسية العشوائية، وغابي، والدة يالو، وعشيقها القديم إلياس شامي)، في مجتمع لم يتصالح مع حربه وضحاياها ولم يسعَ إلى تفعيل مؤسسات يمكنها أن تستوعب ضحايا حرب شنيعة، يعاني هؤلاء من كثير من الإعاقات التي تجعلهم أهدافاً جنسية وتدفعهم خارج حدود التفكير العقلاني.

إذا كان السرد إشكالياً وملتبساً على المستويات كلّها، فهل اغتصب يالو شيرين حقاً؟ وبما أنَّ عملية الاغتصاب ذاتها، على بشاعتها وعنفها، لا تُشكّل جزءاً من ذاكرته المرقّعة، فإنّ يالو يُزوّد القارئ (والأهم نفسه) بسرده الخاص والمشتت عن قصّة حبّه معها – التي كانت انفراجاً غير متوقع في ليل عالمه المرير. وما يفشل في فعله هو أن يُزوّدنا بسرد متناسق عن كيفية بدء الحادثة كلها. وبدل ذلك يُقدّم لنا يالو قصّة تختلف تماماً عن قصّة شيرين الخاصّة؛ مع تغييرات كثيرة في البدايات ونهاية تكاد تكون متماسكة. إنّ ميل يالو إلى الانتقاء بالتركيز على طبيعة تورّطه مع الفتاة قبل "الاغتصاب" يجعله يشكّ في إمكان أن يكون مذنباً، لكنّه لا يعترف بذلك. ذلك أنّ يالو، في علاقته بشيرين، يتبنّى بالتدريج موقفاً متورّطاً/ مورّطاً. يبدو أنه حاول أن يفهم ماضيه الخاص في ضوء حضورها في حياته، ولم يعد الجنس مجرّد متعة عابرة مسروقة عبر ممارسة العنف، بل تحول إلى تفاعل ايجابي مرتبط بصيرورته رجلاً. ومن رائحة البخور الفائحة من زنديها الأبيضين، باشر حياةً جديدة ولكن قصيرة، تميّزت باستعادة قدرته على الكلام.[٥١] ومنذ ذلك الحين بدا أنّه أصبح للأشياء معنى فشل مجتمع ما بعد الحرب المتشظي في منحه إياه.

في خضم الالتباس الذي يلفّ السرد، لم يكن لشيرين أن تفهم أيّ شيء أبعد من "كونها ضحيّة": لا الكلمات، ولا الأغاني، ولا الصور المجازية، ولا ماضيه المضطرب، ولا الأكاذيب التي حبكها ليبدو "رجلاً" في نظرها. كثيراً ما كان يالو يرى إلى نفسه كفريستها الجنسية وليس كالمعتدي عليها. إذاً، بمعنى ما، يمكن اعتبار يالو بريئاً عبر تورطه معها في التزام كان في غير محلّه. حتى حيث وُجد الحب المزعوم، بقيت الجنوسة إشكاليّة. ويبدو أنّ يالو واقع إلى الأبد في شرك الحرب، على الرغم من انتهائها المفترض. ولسوء الحظ، إذا كان العنف الجسدي الصريح قد اختفى، فإنّ آثاره المدمّرة لم تختفِ، بل تحولت إلى دمار اجتماعي يُعذّب، في المقام الأول، المقاتلين الذين لا يمتلكون أي وسيلة للتكامل من جديد في الوطن. وهكذا، أصبح يالو منبوذاً ومنفصماً، يعيش على هامش حياة شيرين؛ ناهيك بحياة الآخرين في مجتمع منفصم يحيا على الالتباس وغياب العدالة والنفاق.[٥٢]

الجدير ذكره هنا أنّ الأصوات في هذه الرواية تتكلّم من هوامش الحياة. أي أنّ كل الشخصيات مُهمَّشة كونها تنطق عن لغة الحرب: لغة الأكاذيب والخيانة. "إنه مرض الحقيقة"، هذا ما يردّده يالو عندما يكتشف على الفور رذيلة كشف القناع عن ذاته الداخلية، عن "التعري الكامل" أمام تحديق الآخرين.[٥٣] ذلك أنّه لا وجود لـ"آخرين" في محيط يالو يرغبون في التحديق بعطف إلى ذات مشوَّهة هي نتاج حرب هم الفاعلون فيها وضحاياها، فمشاركة من هذا النوع قد تضاعف حدّة ما تنطوي عليه أعماقهم من تشوهات، وهي تمزّق بالتالي دروعهم الاجتماعية المُختلقة.

أمّهات وأخوات وزوجات والعنف الذكوري: رواية علويّة صُبح "مريم الحكايا"

في الوقت الذي تعتمد رواية خوري **يالو** على سرد يرد على لسان بطل ذَكَر وحيد ومنفصم، فإنّ رواية علوية صُبح، **مريم الحكايا**، تدنو بدل ذلك من خطّ من الحكايات، ينتقل تسلسلياً من صوت أنثويّ إلى آخر عبر ثلاثة أجيال مختلفة. تتّخذ **مريم الحكايا** شكل القصص المضمنة في إطار قصّة ترويها مريم/ علويّة[٥٤] (وهو، كما في روايات رشيد الضعيف، الاسم الحقيقي للمؤلفة). غير أن الراوية الضمنية تُخصّص لكلّ شخصيّة من الشخصيّات،

التي إمّا تربطها بها صلة قُربى أو هي من أقرب أصدقائها، فصلاً كاملاً ترويه الشخصيّة نفسها. والطبيعة المتعددة الأصوات للرواية تضع أمام القارئ عدداً كبيراً من العيّنات الإنسانية المتداعية.

يتناول الإطار الرئيس لرواية **مريم الحكايا** حركة هجرة داخل المجتمع اللبناني (من ثلاثينيّات القرن الماضي إلى مجتمع ما بعد الحرب). تترك عائلة مريم الريف (جنوب لبنان) لكي تقيم في بيروت. وكعائلات كثيرة من الجماعات المهاجرة، تنقل معها إرثها الثقافي المتميّز، أحلاماً وطموحات من أجل عالم أكثر إشراقاً. والنساء، خاصّةً، مكتوب عليهن المعاناة لأنَّ انتزاعهن من أرضهن لن يُخفف من وطأته الانتقال الجغرافي. في الواقع، إنّ الهروب من حصارهن هو أشبه بالفرار من خيالهن: رحلة "مُترعة بالأمل" لكنها ليست واقعية. ولا تتوقف قصص الرجولة – أو الافتقار إليها – عن الظهور على امتداد الرواية، لتظهر أنّ البطلات جميعهن يشتركن في مصير متشابه خاصةً عندما يتعلق الأمر بالجنوسة. وتتعدد أنواع العلاقات الجنسية في الرواية من الاغتصاب والضرب ومجامعة البهائم في الريف الفقير إلى الخيانة والعنف في قلب مدينة مُقلقة، أحداث تتوالى كحكايات الخرافة محورها المعاناة والأسى المتلازمين بقوّة، وتندرج في طيات الحكي، دون الاستسلام لمواعظ عقيمة.

على امتداد الأجيال، تبدو النساء في **مريم الحكايا** ضحايا أحلام جنسيّة وآمال غير متحققة. وفي حين تبقى غالبية الشخصيات الأكبر سنّاً (أمّ يوسف أو أم أحمد، والدة مريم، التي لا تجد في الجنس أي متعة بل ترى إليه كنجاسة،[٥٥] إذ زوِّجت وهي لا تزال طفلة وأذاقها أبو أحمد ألواناً من العنف الجنسي والاغتصاب)،[٥٦] رهائن قيود زوجية مُنتقصة، فإن الشابّات (ابتسام ومريم و"علوية") يُغامرن بالعبور إلى عالم الجنوسة من بابٍ أوسع مزعوم، يسمح بالكشف عن عدد كبير من علاقات الحبّ واللقاءات الجنسية غير المجزية. ولكنهن يفشلن في تجاوز الأعراف الجنسية المتوارثة حول العذرية والشرف والفضيلة والرجولة التي ترى أن "المرا مثل السجادة العجمية كل ما الواحد ضربها ودعوسها بتجوهر"،[٥٧] وينتهي الأمر بالبنات كما انتهى بالأمهات إلى جبه المزيد من مواجهة وضعهن كضحايا. فعلاً "مش معقولين الرجال"، كما كانت علوية تؤكد.[٥٨]

الحقّ أنّ الحرب طوّقت بوحشية ذكريات بطلات الرواية، نهشتهن من الداخل وفرضت عليهن حسّاً غير مسبوق بالخسارة. للمثال، تتمنى أمّ أحمد – التي عانت من

العنف جنسي – أن تحمي سمعة بناتها حتى بعد زواجهن بسنين عديدة، فتتفقّد ملاءات السرير والمناشف المُبقّعة بالدم التي احتفظت بها بكل عناية في خزانتها كبرهان على عبور بناتها المُشرّف إلى دنيا الزواج،[٥٩] قبل أن تنتزعها يد الحرب الأكثر دمويةً، وهكذا تصبح بلا مبرّر مُصابة بجنون الاضطهاد حيال ادعاءات المجتمع المحتملة ضد شرف العائلة المصون. وللسبب نفسه تتخلى ابتسام – الناشطة المثقفة – عن إيمانها بالثورة وأيضاً عن إيمانها بالعلاقات الإنسانية الجميلة إثر انفصالها القسري عن حبيبها المسيحي، كريم، الذي تزوج امرأةً من ديانته، لتسعى إلى زواج تقليدي يضاعف من هشاشتها ويأسها.[٦٠]

مثل هذه الحوادث يرمز إلى طبيعة الحرب المُضللة والمحاولات الحيوية التي قامت بها النساء للتكيُّف بدل البقاء "في الخارج" – خوفاً من أن يُصبحن منبوذات. وما تشترك فيه كل من والدة مريم، أمّ أحمد، وابتسام ليس فقط الخداع بل الغدر والعنف الذكوري الممارس عليهن. لكنَّ ابتسام، التي قدَّمت برغبتها جسداً يضجّ بالحب لكريم، لديها أحلامها ومعتقداتها المتحمّسة التي انتهكها شريكٌ ضعيف. ففي لحظة حاسمة جداً في لقاءاته الجنسية مع ابتسام، يصبح كريم واعياً للصلة التي تربط الثورة بالعذرية.[٦١] وبعد هذه الحادثة مباشرةً يستسلم كريم لإلحاح المجتمع الضاغط، الذي يدّعي أنه ينبع من داخله. ويبدو أنّ "شرشاً" أصلياً فيه يبقى نابضاً، وهذا "العصب" القويّ هو الذي يعيده إلى راحة عشيرته/ ديانته/ منطقته،[٦٢] بدل التماهي مع "الآخرين" الذين يخشاهم وتمثلهم ابتسام، بعد أن تداعى الحبّ والجنس.

تمرُّ مريم بتجربة جنسيّة مشوّهة مشابهة مع عبّاس، وهو رجل متزوّج تملّك كل فراغات جسدها وفراغات المدينة حولها،[٦٣] غير أنّ المتعة التي تستمدّها مريم من عبّاس عابرة ويجب أن تُزال آثارها، وهكذا تلجأ مريم الحُبلى على مضض إلى الطبيب – كالعديد من نساء الحرب اليائسات – لكي تُجهض معاً كلا جنينها وإحساسها المدغدغ ولكن المؤقَّت بأنّها تحكُم العالم عبر أمومتها.[٦٤]

إحدى سمات الرواية المحيّرة هي وفرة المساحات التي تتحرّك ضمنها الشخصيّات بمكر. ومع ذلك، لا تقلّل الحركة، وقابليتها على تجاوز العوائق الجغرافية، من الحصار الذي يخنق الأبطال كلهم – أعني الإناث منهم بشكل خاص. في الحقيقة، إنّ وفرة المساحات المذكورة تتسم بحسّ التقييد المتأصل الذي يُجبر الشخصيات على الهروب

العبثي. تنهض الرواية برمّتها على أفراد عاجزين هاربين. وإذا كان فعل الهروب يُحرّضه بؤس مفرط، فإنّ نتيجته تتجلى في مزيدٍ من الدمار من ناحيتي الأذى الجسدي والعاطفي. وتُجرّ نساء **مريم الحكايا** نحو حالة من الخوف والعجز. إن دفع المجتمع للنساء إلى حيّز "الخارج" ينتج تأرجحاً في الهوية وفقداناً للشعور بالانتماء، "كلنا أجهضنا جنيناً أو حلماً أو ذكريات. المدينة أجهضت المدينة، والشوارع أجهضت الشوارع، والأبنية أجهضت الجدران...".[٦٥]

مصائر الشخصيات تؤكّد بوضوح الطبيعة المرضية للحرب وللمجتمع الذي ينتجها ويشهد على مآسيها، ولعل حمّودي هو الشاب الوحيد المختلف عن سائر الشخصيات الذكورية، فهو نموذج للتشويه والتفكك، إذ التحق بميليشيا الحي وأدمن على الكوكايين وأصيب بالإيدز ليموت وحيداً في دير الصليب.[٦٦] ولعل الخالة نزيهة التي صارت مومساً في الأربعينيات من القرن الفائت في شارع المتنبي، "المنطقة الحمراء"[٦٧] من بيروت، مثال آخر واضح على ذلك. والشارع السيئ السمعة هو "عتبة" يُصوّرها الروائيون اللبنانيون الذكور، في المقام الأول أثناء سردهم لطقس عبورهم إلى عالم الرجولة.[٦٨] وتتبدّى خصوصية هذه الرواية في كونها تُصوّر بدقة، من وجهة نظر راوية امرأة، مسار المومس والصدع الفظيع الذي اخترق حياتها الشخصية.[٦٩] وإذا كانت خالة مريم لعبت دورها إلى مداه – حتى بعد أن اضطرت إلى التخلي عن عملها – فذلك لأنها تجردت على مدى السنين من أي هوية غير تلك التي أُلصقت بها كأداة لممارسة الجنس. بالنسبة إلى والديها، كانت ميتة، وبالنسبة إلى الحشد الغفير من الرجال الذين اكتشفوا رجولتهم معها، كانت مجرد مومس أخرى تفقد رونقها مع تقدّمها في السن. وهكذا، فالامتلاء المعلن الذي تقوم على أساسه بدورها ينشأ من العبث الملازم لوضعها. وتقضي الفتاة الريفية أيامها، متأرجحةً كشبح بين عالم بعيد الاحتمال تصبو إليه وآخر يلتهم طاقاتها بوحشية، تداعب حُطام حلم: أن تكتسب من جديد برهان وجودها كمخلوق آدمي في مجتمع نبذها بقسوة. حتى عندما تعود تائبة بعد أربعين سنة، لا تستجلب نزيهة انتباه عائلتها، بل إن ثروتها هي التي تصبح محط اهتمامهم، قبل أن تتبدد.[٧٠]

كما بيّنت في المقدمة، حاولت أن أتابع أنتوني غيدنز في نظرته إلى الجنوسة بما هي تعبير عن تركيب اجتماعي، تعمل ضمن شبكة من علاقات القوة، وليس مجموعة من

الحوافز البيولوجية فحسب.[٧١] والروايات اللبنانية الثلاث التي نوقشت اختيرت لتجيب عن السؤال الآتي: كيف منحت الرواية اللبنانية بعد الحرب الجنوسة لغة لتفصح عن بنيتها الاجتماعية؟

تكشف رواية الضعيف عن مثقف مُدّع ومنافق من الطبقة الوسطى، يعيش في بيروت في منطقة تشهد تغييرات سريعة على المستِّويات كافة في لبنان ما بعد الحرب وفي مجتمع عاجز عن معالجة أزماته الاجتماعية والسياسية. رشّود نرجسي ومهووس بالجنس؛ يتشكل بناؤه الإدراكي والمعرفي من خلال شاشة التلفزيون وعبر إشباع رغباته بالاستثارة الرخيصة. الروح الاستهلاكية السلبية والتلصُّص والإباحية تجتذب انتباهه كله، وتتركه عاجزاً عن التفاعل الإيجابي أو إقامة علاقة حبّ مع النساء اللواتي ينظر إليهن باعتبارهن أدوات لممارسة الجنس. كما تنطوي رواية الضعيف على "رهاب مستتر" على مستويي الجنوسة وتأكيد التمايز والانتماء الاجتماعي.

في رواية خوري، **يالو**، الشخصيّة الرئيسة هو ضحية وإنسان غريب وأبله. يالو في الحقيقة هو أحد مخلوقات الحرب المشوهة. ومع ذلك، فالطبيعة الإشكالية لحياته تمتد إلى ما بعد نشوب الحرب نفسها. ومن البداية نشأ يالو في عائلة مفككة تتميز بوضوح بغياب شخصية أبوية "موجِّهة". وينشأ عند يالو اختلال في التوازن يُهدّد كل موقع من حياته، بما فيها الجنوسة. والإحساس الشديد بالضعف الذي امتلكه في وطنه المفكك دعمته بشكل رئيس أيضاً حقيقة أن المجتمع اللبناني المتعدّد الطوائف عامله بوصفه يمثل أقلية ضعيفة، في حاجة مستمرة إلى الاستيعاب. والحال، يمرُّ يالو خلال الحرب، هو الذي نشأ وتغذى في مجتمع شوفيني يُعتبر فيه الجنس مجرد سلعة، بـ"شعائر انتساب" متعددة الأوجه وإجبارية تجعله يربط بين الجنوسة ورمز الذكورة.

وتتناول الرواية الثالثة، **مريم الحكايا**، حيوات شخصيات نسائية، تنتمي إلى أسر مهاجرة أو مهجَّرة أصابتها شروخ التحولات، تتعرض للعنف والخيانة فتنقل معاناتهن اليومية ومحاولاتهن للتأقلم مع تداعيات حرب في مجتمع لم يكن يوماً إلا مستعدّاً لمزيدٍ من العنف والطائفية والفساد و"مظاهر الاسترجال" الصارخة.

بيبليوغرافيا

Accad, Evelyne, *Sexuality and War: Literary Masks of the Middle East,* New York: New York University Press, 1990.

Aghacy, Samira, 'Rachid al Da'if's *An Exposed Space between Drowsiness and Sleep*: Abortive Representation', Journal of Arab Literature, vol. 27, 1996.

—— 'The Use of Autobiography in Rashid al Da'if's *Dear Mr. Kawabata*', in R. Ostle, E. de Moor and S. Wild, eds, *Writing the Self: Autobiographical Writing in Modern Arabic Literature,* London: Saqi Books, 1998.

Allen, R., Kilpatrick, H., and Moor, E. de, eds, *Love and Sexuality in Modern Arabic Literature,* London: Saqi Books, 1995.

Bachelard, Gaston., *The Poetics of Space*, Boston: Beacon Press, 1969.

Badawi, Muhammad, *al-Riwaya al-Jadida fi Misr: dirasa fi 'l-tashkil wal-idiyulujiya,* Beirut: al-Mu'assasa al-Jami'yya lil-Dirasat wal-nashr, 1993.

Bal, M., *Narratology: Introduction to the Theory of Narrative*, Toronto: University of Toronto Press, 1997.

Barton, James L., *Turkish Atrocities: Statements of American Missionaries on the Destruction of Christian Communities in Ottoman Turkey, 1915–1917,* Ann Arbor, MI: Gomidas Institute, 1998.

Bouhdiba, A., *Sexuality in Islam*, London: Routledge & Kegan Paul, 1985.

Cooke, Miriam, 'Death and Desire in Iraqi War Literature', in R. Allen, H. Kilpatrick and E. de Moor, eds, *Love and Sexuality in Modern Arabic Literature*, London: Saqi Books, 1995.

al-Da'if, Rashid, *'Azizi al-sayyid Kawabata*, Beirut: Mukhtarat, 1995.

Dalrymple, William, *From the Holy Mountain*, London: Flamingo, 1998.

Davis, Ioan, *Writers in Prison*, Oxford and Cambridge, MA: Basil Blackwell, 1990.

Giddens, Anthony, *The Transformation of Intimacy*, Cambridge: Polity Press, 1992.

Harlow, Barbara, *Resistance Literature*, New York: Methuen, 1987.

Hays, M. and Nikolopoulou, A., eds, *Melodrama: The Cultural Emergence of a Genre*, London: Macmillan Press, 1999.

Jaafar, N., 'The Blue Flame and the Red Flame: Love and Eroticism', unpublished MA thesis with Professor Anthony Synnott, McGill, 2002.

Kellner, D., *Media Culture*, London: Routledge, 1995.

Khalaf, Samir, *Prostitution in a Changing Society: A Sociological Survey of Legal Prostitution in Beirut*, Beirut: Khayyats, 1964.

—— *Civil and Uncivil Violence in Lebanon: A History of the Internationalization of Communal Conflict*, New York: Columbia University Press, 2002.

al-Kharrat, E., *al-Qissa al-qasida*, Cairo: Dar Sharqiyyat, 1995.

—— *al-Hasasiyya al-Jadida*, Beirut: Dar al-Adab, 1997.

Khuri, Ilyas, *al-Mubtada' wa'l-khabar*, Beirut: Mu'assasat al-Abhath al-'Arabiyya, 1984.

Lefebvre, Henry, *The Production of Space*, Oxford and Cambridge, MA: Blackwell, 1997.

Marcus, Sharon, *Apartment Stories*, Berkeley: University of California Press, 1999.

Meyer, Stefan G., *The Experimental Arabic Novel: Postcolonial Literary Modernism in the Levant,* New York: State University of New York Press, 2001.

Meyrowitz, Joshua, *No Sense of Place: The Impact of Electronic Media on Social Behaviour*, Oxford: Oxford University Press, 1985.

Miller, Henry, 'Obscenity and the Law of Reflection', in *Pornography and Obscenity: Handbook for Censors. Two Essays by D. H. Lawrence and Henry Miller*, IN: Fridtjof-Karla Publications, 1958.

Nast, H. and Pile, S., eds, *Places through the Body*, London: Routledge, 1998.
Prince, Gerald, *Dictionary of Narratology*, Lincoln: University of Nebraska Press, 1987.
al-Qusaifi, Mary, *An-Nahar*, Beirut, 1 December 2001.
Riffaterre, Michael, *Fictional Truth*, Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1995.
Scarry, Elaine, *The Body in Pain: The Making and Unmaking of the World*, Oxford: Oxford University Press, 1987.
Sidawi, Rafif R., *al-Nadhra al-riwa'iyya 'ila al-harb al-lubnaniyya, 1975–1995*, Beirut: Dar al-Farabi, 2003.
Stanzel, Franz, *Theorie des Erzählens*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1991.
Takieddine Amyuni, Mona, 'Style and Politics in the Novels and Poems of Rashid al-Da'if', *International Journal of Middle East Studies*, vol. 28, 1996.
Ternon, Yves, *Mardin 1915: Anatomie pathologique d'une destruction*, Revue d'histoire Arménienne contemporaine (special issue), vol. 4, 2000-2.
Thomson, David, ed., *A Biographical Dictionary of Film*, New York: Knopf, 1995.
Weeks, Jeffrey, *Sexuality*, London: Routledge, 1986.
Zima, Peter, 'The Sociology of Texts: Position and Object', in Bart Keunen and Bart Eeckhout, eds, *Literature and Society: The Function of Literary Sociology in Comparative Literature*, Brussels: Peter Lang, 2001.

الهوامش

١ أودُّ أن أشكر البروفسور سمير خلف على دعمه غير المحدود ونصائحه القيّمة وملاحظاته السخيّة. كما يطيب لي أن أتوجه بالشكر لصفاء إبراهيم، طالبة الماجيستير في قسم اللغة العربية وآدابها في الجامعة الأميركية في بيروت، لتعليقاتها السخية.

2 Roger Allen, Hilary Kilpatrick and Ed de Moor, *Love and Sexuality in Modern Arabic Literature*. London: Saqi Books, 1995, p. 15.

3 Jeffery Weeks, *Sexuality*. London and New York: Routledge, 1986, p. 24.

4 Anthony Giddens, *The Transformation of Intimacy*. Cambridge, UK: Polity Press, 1992, p. 23.

٥ بيروت، رياض الريس، ٢٠٠١.

٦ بيروت، دار الآداب، ٢٠٠٢.

٧ بيروت، دار الآداب، ٢٠٠٢.

8 Peter Zima, "The Sociology of Texts: Position and Object," in Bart Keunen and Bart Eeckhout (eds). *Literature and Society: The Function of Literary Sociology in Comparative Literature*. Bruxelles: Peter Lang, 2001, p. 29.

٩ سمير خلف، **لبنان في مدار العنف: قراءة في تدويل النزاعات الفئوية**، نقله إلى العربية شكري رحيّم. بيروت، دار النهار، ٢٠٠٢، ص٣٤-٣٥.

١٠ سمير خلف، **لبنان في مدار العنف**، ص٣٨٢-٣٨٨.

11 Evelyne Accad, *Sexuality and War: Literary Masks of the Middle East*. New York and London: New York University Press, 1990, pp. 167-68.

12 Ibid, p. 170.

13 Ibid, p. 170.

14 Miriam Cooke, "Death and Desire in Iraqi War Literature," in Roger Allen, Hilary Kilpatrick and Ed de Moor, *Love and Sexuality in Modern Arabic Literature* (eds). London: Saqi Books, 1995, p. 189.

١٥ "اصطفل" عبارة تستخدم في العامّية اللبنانية والشامية لتعني تقريباً "لا يهمني ماذا يعتقد فلان الفلاني ولا ما يفعل"، وبحسب أنيس فريحة "اختر لنفسك ما يحلو!" (**معجم الألفاظ العامية**، بيروت، مكتبة لبنان، ١٩٧٣، ص١٠٦). ويرد العنوان بالإنكليزية على الغلاف الداخلي للنسخة العربية: *To Hell with Meryl Streep*، وهي ترجمة ليست دقيقة. انظر عن ميريل ستريب:

David Thomson (ed.), *A Biographical Dictionary of Film*. New York: Alfred A. Knopf, 1995, pp. 722-23.

١٦ أعني (story—line)، انظر: Gerald Prince, *Dictionary of Narratology*. Lincoln and London: University of Nebraska Press, 1987, p. 92.

١٧ رشيد الضعيف، **عزيزي السيد كاواباتا**، بيروت، دار مختارات، ١٩٩٥، ص٨.

18 -Michael Riffaterre, *Fictional Truth*. Baltimore and London: The Johns Hopkins University Press, 1995, pp. 722-23.

١٩ من أجل المزيد عن "الأنا الراوية" واستخداماتها المتنوعة، انظر Gerald Prince, *Dictionary of Narratology*, p. 27; Franz Stanzel, *Theorie des Erzählens*. Göttingen: Vandenhoeck and Ruprecht, 1991, pp. 48-109, 285-94; Mieke Bal, *Narratology: Introduction to the Theory of Narrative*. Toronto, Buffalo, London: University of Toronto Press, 1997, pp. 120-26.

20 Sharon Marcus, *Apartment Stories*. Berkeley: University of California Press, 1999.

وانظر: رفيف رضا صيداوي، **النظرة الروائية إلى الحرب اللبنانية، ١٩٧٥-١٩٩٥**، دار الفارابي، بيروت، ٢٠٠٣، ص٢٠٦.

21 Gaston Bachelard, *The Poetics of Space*, translated by Maria Jolas. Boston: Beacon Press, 1969, p. 4.

22 Henry Lefebvre, *The Production of Space*, translated by Donald Nicholsl-Smith. Oxford, UK and Cambridge, US: Blackwell, 1997, p. 121.

٢٣ في الميلودراما كجنس ثقافي، انظر Michael Hays and Anastasia Nikolopoulou (eds.), *Melodrama: The Cultural Emergence of a Genre*. London: Macmillan Press, 1999.

٢٤ رفيف رضا صيداوي، **النظرة الروائية إلى الحرب اللبنانية**، ص٢٩٦-٣٠٠.

25 Joshua Meyrowitz, *No Sense of Place: The Impact of Electronic Media on social Behavior*. New York and Oxford: Oxford University Press, 1985, p. 117.

26 Douglas Kellner, *Media Culture*. London: Routledge, 1995, pp. 2-8.

27 Heidi Nast and S. Pile (eds.), *Places Through the Body*. London and New York: Routledge, 1998, p. 210.

٢٨ **تصطفل ميريل ستريب**، ص٥٤-٧٠.

٢٩ **تصطفل ميريل ستريب**، ص١٢٧-١٢٨، ١٣٠-١٣١.

٣٠ **تصطفل ميريل ستريب**، ص٦٥.

31 Stefan Meyer, *The Experimental Arabic Novel*, pp. 192-3.

32 Mona Takieddine Amyuni, "Style and Politics in the Novels and Poems of Rashid Al-Da'if", *International Journal of Middle East Studies*, 28:2 (1996), pp. 177-97; Stefan Meyer, *The Experimental Arabic Novel: Postcolonial Literary Modernism in the Levant*. New York: State University of New York Press, 2001, pp. 192-3.

٣٣ انظر Bouhdiba, *Sexuality in Islam*, translated by Alan Sheridan. London and Boston: Routledge and Kegan Paul, 1985.

34 Henry Miller, "Obscenity and the Law of Reflection", in *Pornography and Obscenity. Handbook For Censors: two essays by D.H. Lawrence and Henry Miller*. Michigan Indiana: Fridtjof-Karla Publications, 1958, p. 14.

٣٥ القُصيفي، **النهار**، ١/١١/٢٠٠٠، ص١٨.

٣٦ سمير خلف، **لبنان في مدار العنف**، ٣١٣.

٣٧ **تصطفل ميريل ستريب**، ص١٠٥-١٠٨.

٣٨ انظر: Fatna A Sabbah. *Woman in the Muslim Unconscious*. Ney Work: Pergamon Press, 1984; Bouhdiba, *Sexuality in Islam*, tr. Alan Sheridan. London: Saqi books, 1998.

39 Yves Ternon, "Mardin 1915, Anatomie pathologique d'une destruction". Paris: *Reveu d'histoire Armènienne contempraine*, 4 (2000-2002), pp. 173-5; James L. Barton, *Turkish Atrocities: Statements of American Missionaries on the Destruction of Christian Communities in Ottoman Turkey, 1915-1917*. Ann Arbor, Michigan: Gomidas Institute, 1998, p. 102ff; William Dalrymple, *From the Holy Mountain*, London: Flamingo, 1998, pp. 114-29.

٤٠ **يالو**، ص٣٨، ٢٨٩.

٤١ يالو، ٤٠.
٤٢ يالو، ٣٨، ١٨٠-١٨١، ٢٧٥، ٣٧٩.
٤٣ يالو، ٣٠، ٣٤، ٥١.
٤٤ يالو، ٥٣، ١٥٨، ١٧٣، ١٨٥، ٢١٧، ٢٦٦، ٢٨٩، ٢٩٠.
٤٥ يالو، ٢٢٨، ٢٨٢-٢٨٨، ٣٠٠، ٣١٧، ٣٥٢، ٣٦٠، ٣٦٤.
٤٦ يالو، ٢٨٨.
٤٧ يالو، ١٧٣.

48 Fredric Jameson, "Postmodernism and Consumer Society", in *The Anti-Aesthetic: Essays on Postmodern Culture*, ed. Hal Foster, Washington, Bay Press, 1983, p. 119.

49 Ioan Davis, *Writers in Prison*. Oxford and Cambridge, MA: Basil Blackwell, 1990, pp. 63-4; وانظر Elaine Scarry, *The Body in Pain: The Making and Unmaking of the World*. New York and Oxford: Oxford University Press, 1987, pp. 29-35; Barbara Harlow, Resistance *Literature*. New York and London: Methuen, 1987, pp. 125-32.

٥٠ يالو، ١٤، ٢١، ٤٤، ٤٥، ٧١، ٧٣، ١١٣، ٣٤١.
٥١ يالو، ٢٣، ٦١-٦٢، ٦٣، ١٠٤، ٣٠٩، ٣١٠.
٥٢ فالفصام في مجتمع ما بعد الحرب المدمَّر نفسياً وأخلاقياً والتابع والغارق في الاستهلاك هو، في وجه من وجوهه، تعبير اجتماعي، قارن بـ:

Gilles Deleuze and Félix Guattari, *Anti-Oedipus: Capitalism and Schizophrenia*. Minneapolis and London: The University of Minnesota Press, 1983, pp. 34-35.

٥٣ انظر: Michel Foucault, *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*, tr. Alan Scheridan. New York: Vintage Books, 1995, pp. 195-200؛

وقارن بتاي حيث التعري الكامل بمثابة دعوة إلى القتل:

Georges Bataille, *Eroticism: Death and Sensuality*, tr. Mary Dalwood. San Francisco: City Lights Books, 1986, pp. 17-8.

٥٤ **مريم الحكايا**، ٥-٢١، ٤١٩-٤٢٦.
٥٥ **مريم الحكايا**، ١٦٥.
٥٦ **مريم الحكايا**، ١٥٠-١٦٤.
٥٧ **مريم الحكايا**، ٢٨٩.
٥٨ **مريم الحكايا**، ٩.
٥٩ **مريم الحكايا**، ٢١٤-٢١٥.
٦٠ **مريم الحكايا**، ٢٧٣-٢٨٠، ٢٨٥-٢٩٧.
٦١ **مريم الحكايا**، ٩٣.
٦٢ **مريم الحكايا**، ٩٦-٩٩.
٦٣ **مريم الحكايا**، ٣٥.
٦٤ **مريم الحكايا**، ٢٧٠-٢٧٢.
٦٥ **مريم الحكايا**، ٣٠٩.
٦٦ **مريم الحكايا**، ٣٦٨-٣٨٢.

67 Samir Khalaf, *Prostitution in a Changing Society*. Beirut: Khayat Publishers, 1965.؛ **البرج ساحة الحرية وبوابة المشرق**، إعداد غسان تويني وفارس ساسين، بيروت، دار النهار، ٢٠٠٣، ص١١٤-١١٥.

٦٨ إلياس خوري، **المبتدأ والخبر**، بيروت، دار الأبحاث العربية، ١٩٨٤، ص١٦-١٧؛ رشيد الضعيف، **عزيزي السيّد كواباتا**، ص١٢٢-١٢٥.
٦٩ **مريم الحكايا**، ص٢١٧-٢٢٦.
٧٠ **مريم الحكايا**، ص٢١٧، ٢٢٢.

71 Anthony Giddens, *The Transformation of Intimacy*. Cambridge, UK: Polity Press, 1992, p. 23.

تذييل وتعبير عن الامتنان

سمير خلف

على الرغم من الحجم الضخم بلا رحمة للأبحاث والكتابات التي تناولت النوازع الجنسية، بمعالجة أكاديمية رائعة، تستمر قضايا تتعلّق بالنوازع الجنسية والرغبة والشهوة الجنسية في إثارة الريبة والاضطراب والقلق الأخلاقي، ويبقى الإبهام الهائل يكتنف محاولات كشف غموض هذه المصادر الإنسانية الأشد بدائيّة. وبسبب طاقاتها الانفعالية القوية وحساسياتها تُعتبر النوازع الجنسية، حسب قول جيفري ويكس، وهو أحد أشد المعلّقين جدارةً بالثقة حول الموضوع خلال السنوات الأخيرة، مُعادلاً لـ"حزام البث" بالنسبة إلى بعض أشدّ العواطف والالتزامات الثابتة اتّقاداً: "الحب والغضب، والحنان والتعدّي، والصِلة الحميمة والمغامرة، والعلاقة العاطفية والسلب، والمتعة والألم، والتقمُّص العاطفي والسلطة" (ويكس، ١٩٨٦: ١١).

هناك أيضاً مصاعب تعترض استكشاف تلك الظواهر الإنسانية الحميمة والتنافسية المتأصّلة في ميل النوازع الجنسية المتبدِّل إلى الظهور بأقنعة وأشكال متعددة. وبالتالي ليس مُدهشاً أن تُصبح ساحة لبعضٍ من أشد أنواع الجدال والمناظرات السياسية والعرقية شراسةً وتَوتراً والتي استمرّت لتستقْطب مجموعات متنوعة من الجماهير داخل المجتمع. في الحقيقة، خلال السنوات الأخيرة، حتى في البيئات الثقافية التي من المفترض أنها متحرِّرة ومتساهلة في أميركا الشمالية وغرب أوروبا، العديد مما يُسمّى بـ"القضايا الاجتماعية" التي أثارها التيار المحافظ الذي استعاد عنفوانه لـ"اليمين الجديد" هو في الأساس نِتاجٌ جانبيّ لهمومٍ مرتبطة بالسمة المتغيِّرة للنوازع الجنسية.

إنَّ مدى تلك الهموم يصل إلى أرقام هائلة ومتجاوزة من القضايا الحيوية والقيم الإنسانية الأساسية: قداسة الحياة العائلية والارتباط الخِلافي بين النوازع الأخلاقية وفضائل العلاقات الحميمة والتكاثُر، وطبيعة ومكان الثقافة الجنسية، والمفاهيم المتغيرة للمثلية الجنسية، والسِمة الخاصة المرتبطة بأشكال "الانحراف الجنسي"، والعنف الحميم والإساءة الجنسية المكبوتة، ومسائل الجندر، وتأكيد الهويات الجنسية بين الجنسين، ودور الحركات المدافعة عن حقوق المرأة والمتحررة جنسياً في تحدّي الآراء الهَرَميّة الحادة. هذه القضايا وغيرها مما شابه أضحت عناصر محدَّدة في تشكيل البرامج السياسية للجماهير المحافظة في المجتمعَين المتطوِّر والذي في طور التطوُّر.

لقد فاقم قدوم العولمة وعصر ما بعد الحداثة من الإحساس بالشك والاضطراب الأخلاقي. وبالإضافة إلى الأشكال التقليدية من التمييز الاجتماعي -الاقتصادي المرتبط بالدخل والطبقة الاجتماعية والعرق، هناك أيضاً المخاطر ومصادر الشك الناشئة عن "مظاهر الوفرة" الجديدة والفراغ الجماعي والروح الاستهلاكية والسياحة الجنسية. ومع تآكل ولاءات الدولة تحرّرت المنافذ الجنسية من بعض قيودها التقليدية، وأصبح بلوغ تلك المنافذ يتحول باطّراد إلى تجارة بوساطة المواقع العالمية عبر الإنترنت وأفلام الفيديو وغرف المحادثة، حيث العوالم الرقمية والافتراضية متوفرة بنقر الماوس، وامتدت القدرة على الوصول حتى مناطق شاذة أخرى كالإباحية ولواط الأطفال والمتاجرة بدعارة الأطفال.

إنَّ السعي إلى تلك الفرص الجديدة يتطلب إعداداً لأسلوب حياة جديد حيث مسائل الجمال وصورة الجسد والجاذبية الجنسية أشكالٌ مرغوبة لـ"رأس المال الاجتماعي". وهكذا، أي قُبح وبدانة وافتقار للزخرفة وعدم اكتراث بالنوازع الجنسية يُنظر إليها باحتقار وتصبح مصادر للحرج العام. في هذا السياق البارز والذي لا يُقاوَم، مدعوماً بالغواية العالمية لوسائل الإعلام الجماهيرية، من المتوقع أن تصبح مصادر الغموض والشك أكثر وضوحاً ومدعاةً للاضطراب. وأكثر ما يتجلّى هذا في تنامي التفاوت، من ناحية، بين الولع المتزايد بالروح الاستهلاكية العالمية والمتاجرة بالنوازع الجنسية وشيوع الإثارة الجنسية في الحياة العامة، ومن ناحية أخرى، ازدياد ردود الفعل الأصوليّة التي تسعى إلى اللجوء إلى ما يُتصوَّر أنه أصل وأمان المعايير التقليدية للوقائع المألوفة. وهكذا، يتعايش الهوس بالشباب والحسّية والإثارة الجنسية للجسد عبر إجراء عمليات التجميل والمظهر المتكلِّف الموحي والأزياء الفاضحة والمثيرة للغرائز، مع ما يُجبر المرأة على المحافظة على احتشامها وعفّتها الجنسية.

إنَّ انتشار مثل هذه المظاهر المتضاربة هي، بحقّ، أعراض للسمة غير الثابتة للنوازع الجنسية. الأشد وضوحاً في هذا المجال هو التباينات بين الانغماس الجنسي في المجال الخاص للخوف الظاهري، والمزاج في المجال العام، وإلحاح المعايير المزدوجة التي تتغاضى عن القوى الجنسية للطاقة الجنسية، أو غالباً تحتفي بها ولكنها تُنكر النوازع الجنسية الأنثوية الجامحة بوصفها "فتنة"، مصدراً للغواية والعماء في المجتمع. ولعلّ أشدّها حدّةً هو إلحاح "جرائم الشرف" وازدياد عمليات ختان الإناث و"رتق غشاء البكارة". الأول مقصود منه أن يحافظ على نقاء المرأة بينما الأخير هو محاولة لاستعادته. وكلاهما، وهما مرفوضان باعتبارهما "إشارات ثقافية" معتدلة، شكلان من إعادة بناء اجتماعي للمحافظة على فضيلة المرأة (أي عُذريتها) بوصفها "رأس المال" الأعزّ. وهذان، كالتجاور المُستقطَب للأثواب التي تكشف منطقة البطن وأغطية الرأس وخمار الوجه التي يُقابلها المرء في الأماكن العامة، هما رمز التفاعل الجدلي بين جاذبية الأزياء الحديثة وثِقل المعايير التقليدية. الصبايا بوجه خاص عليهنّ أن يتحمّلن العبء الأكبر من التعامل مع الهوية الجنسية التي تُصالح بين التوقّعين.

على الرغم من المضامين المؤلمة لتلك الحقائق المتباينة والمضطربة وتنامي الوعي العامّ حول أهمية النوازع الجنسية في المجتمع العربي لخير المشاعر وفي تكوين هوية جنسية متناسقة وذات مغزى، لم يجرِ أي جدال عام صريح وينطوي على معرفة حول هذه القضايا، ناهيك عن الاستكشاف التجريبي أو الراسخ لبعض أبعادها الإشكالية. ومؤخراً كانت وسائل الإعلام الجماهيرية، والجماعات المدافعة عن حقوق المرأة، ومناصري الحقوق المدنية، وأصحاب المهن الطبيّة والصحة العامة، والمنظمات غير الحكومية وصنّاع السياسة، تُكرّر التماساتها لتوجيه الاهتمام إلى العواقب الرهيبة لبعض تلك المشاكل. ولكن لا شيء أُنجز في مجال لفت الانتباه إلى تلك القضايا. فبقيت النوازع الجنسية مبهمة، محرّمة، وأبعاداً غير مُكتشَفة من الثقافة العربية.

إنَّ هذا، على الأقلّ، شيء شاذ إذا أخذنا بعين الاعتبار الفضول التاريخي الذي يثيره الموضوع وإلحاح الصور المشوَّهة والمسيئة التي نشرها المستشرقون ورحّالة القرن التاسع عشر وسرد الخطباء المفوّهين. والحقيقة أنَّ بعض الصور المعاصرة للطبيعة الثنائية للمرأة وللنوازع الجنسية العربية تستمر في تخليد المفاهيم الخاطئة نفسها التي نشرها الرومانسيون الأوروبيون والاستعماريون؛ أعني أنَّ النساء المسلمات إما شرهات وشبقات

جنسياً أو خانعات مقهورات ومكبوتات.

من الطبيعي أنَّ هذه المفاهيم الخاطئة لم تبقَ بلا تحدٍّ. فقد سعت حفنة من المثقفين المعاصرين، بعد إعادة صياغة أعمال الغزالي الكلاسيكية، إلى تعيين العناصر المحدَّدة للنوازع الجنسية في الإسلام وتوضيح أثرها على البنية الاجتماعية للزواج، والجندر، والرغبة الجنسية، والحب الرومانسي، وحتى كراهية النساء والتصوُّف. وقد قدَّم كلٌّ من عبد الوهاب بوديبا، وفاطمة المرنيسي، ونوال السعداوي، وصلاح الدين المُنجد، ومالك علولا، وآخرون، تحليلات ثاقبة للتفاعل بين النوازع الجنسية والاستعمار والإمبريالية. وطبعاً، أعمال إدوارد سعيد المستقبلية فيما يخص تمثيل المستشرق للنوازع الجنسية تبرز في هذا المجال.

إلا أنَّ هذه الاستكشافات، المُحرّمات، العنيدة التي تكتنف البحث أو النقاش الصريح والنزيه حول النوازع الجنسية تبقى مشحونةً سياسياً ومنظَّمةً ثقافياً. وفكرة استضافة مؤتمر يجمع مثقفين وناشطين وأصحاب مهن بارزة أصبحت أشدّ إلحاحاً ومنطقيّة، ولو حتى من أجل "كسر الجليد" ولفتح مجالات للبحث بعيدة عن الاستكشاف وغامضة ومكبوتة أمام التحقيق الموضوعي والنقدي. وكان هناك أيضاً شعور، بسبب حساسية الموضوع، بأنَّ عقد المؤتمر خارج العالم العربي سيشكّل خلفية مساعدة أكثر من أجل طرح الأمور بموضوعية نتمناها من المشاركين. وقد مكّنتنا منحة مؤسسة فورد من جمع الجهود المتكاتفة لكلّية سينت أنتوني وأوكسفورد ومركز البحث السلوكي في الجامعة الأميركية في بيروت (AUB). وشكلت لجنة توجيهيّة، مؤلَّفة من يوجين روغان (أوكسفورد) وسمير خَلَف (AUB) وهدى زريق (AUB)، وباسم مُسلَّم (جامعة كمبريدج) وجوسلين ديونغ (جامعة مانشستر)، الأهداف العامة ومجال بحث المؤتمر، وطرحت موضوعات معيَّنة وأسماء المناقشين والمشاركين المدعوين.

وقد طرح المناقشون التسعة القضايا التالية: الزواج والنوازع الجنسية؛ المعرفة الجنسية في عهد الطفولة، والمراهقة وبين طلاب الجامعة؛ الصحة والمعرفة الجنسية؛ الجسد؛ القتل بدعوى المحافظة على الشرف؛ الرجال والذكورة والإيدز. وقد انتُقي ثلاثون شخصاً من المشاركين من اختصاصات متعددة (تاريخ، عِلم الإنسان، علم الاجتماع، علم الإحصاء السكاني، الصحة العامة، طب النفس، الدواء، المداواة، العمل العام) ومن ثقافات متنوعة (من تونس، والمغرب، ومصر، والأردن، ولبنان، وتركيا، وفلسطين). وقد عُقد المؤتمر ما بين ٢٣ و٢٥ من شهر حزيران/ يونيو عام ٢٠٠٠، في مركز الشرق

الأوسط في كلية سينت أنتوني وأوكسفورد. ويجب تقديم الثناء لإنجل فوستر لكتابتها تقريراً مُحكماً ولكنه مفيد جد عن وقائع المؤتمر. لقد عرضَتْ الأفكار الرئيسية وما أدلى به كلٌ من المشاركين وقدَّمت موجزاً للمساهمات بإلقاء الضوء على اكتشافاتها التجريبية الهامة واستنتاجات نظرية أرحب.

وبدأنا، يحدونا نجاح مؤتمر سينت أنتوني، ندرس إمكانات عقد آخر متمِّم له في بيروت. واتّفقنا أيضاً على توسيع مجال اهتماماتنا لنستكشف، ضمن سياق أكاديمي أكثر، بعضاً من الأبعاد المفاهيمية الاجتماعية – التاريخية الأرحب للنوازع الجنسية، لكي نوضِّح الطرق التي تُفهَم بها الهوية الجنسية، والرغبة الجنسية، والخيال الواهم، والجسد، وتُعاش في خلفيات ثقافية متنوعة. وقد شعرنا أنه يمكن لأخذ الطريقة التي يتم الكلام بها والتعبير عن النوازع الجنسية في الأدب والشِعر العربيين بعين الاعتبار أن يكون مفيداً في هذا المجال. ولا يقلّ أهميةً، في ظل الاجتياح الأخير للظواهر العامة للمثلية الجنسية، توفير أدلة تجريبية عن الأشكال التي تتخذها والقضايا التي تثيرها.

وقد قمنا بتنظيم مؤتمر امتد ثلاثة أيام (من ٥ إلى ٧ كانون الأول/ ديسمبر ٢٠٠٣) حول ستة مواضيع مترابطة هي: وجهات نظر اجتماعية – تاريخية، والنوازع الجنسية في الأدب، وقضايا الهوية الجنسية، والنوازع الجنسية في العائلة، والصحة الجنسية في لبنان، وإثارة شهوات الجسد الإنساني الجنسية. وقد حرصنا على التعريج على علماء منهمكين حالياً في أعمال لها صلة وثيقة بمواضيع المؤتمر وقضاياه. وكشفت الأفكار المطروحة والنقاشات "نضارة" عمل يُنجَز.

لقد كنا محظوظين بجذب جون غانيون، البروفسور الفخري لمادة علم الاجتماع في جامعة ولاية نيويورك في ستونيبروك، كمتحدث رئيسي، وبوصفه عالماً بارزاً وغزير الإنتاج انهمكَ، خلال معظم مسيرته المهنية الغنيّة، في البحث والكتابة حول الجوانب المتنوعة للنوازع الجنسية. وقد وفّر خطابه الافتتاحي حول التوترات المحلية/ العالمية في البحث الجنسي المُقارن سياقاً مناسباً لتداولنا. وخلافاً للجلسات المغلقة والسرية في كلية سينت أنتوني، كان مؤتمر بيروت مفتوحاً للعموم. وقد شهد الحدث تغطية هائلة من وسائل الإعلام ممزوجة باهتمام وفضول مُذهلَين.

استعرض عضو لجنة التحرير (المؤلّفة من جون غانيون ويوجين روغان وسمير خلف) المساهمات الثماني والعشرين كلها وأوصوا بنشر عشرة منها. ولسوء الحظ، وبسبب

التزامات مُعلَّقة أخرى، لم يتمكن يوجين من الاستمرار في أن يكون جزءاً من الفريق التحريري، ووقعت مهمة تحرير الأطروحات وإعداد الكتاب للطباعة على كاهل جون غانيون وكاهلي. ومع ذلك يجب أن أقدّم الشكر والثناء على الوقت والوسائل التي وظّفها يوجين وزملاؤه المتحمسون في مركز الشرق الأوسط في هذا المشروع. وكلا الموقعين الشهيرين في كلية سينت أنتوني وفي الـAUB ما كان يمكن أن يتوفّرا من دون اهتمامهم الثابت ودعمهم. هذا التعاون كان له فضل كبير في تحسين وصيانة النوعية المرغوبة للمساهمين. ومشاركة جون غانيون كانت رائعة لأكثر من مجرد مساهماته الأكاديمية ومعينه الثقافي الذي لا يُقدَّر بثمن. لقد كانت تهدّده، في الوقت الذي كنا منهمكين في عملية التحرير، مشكلة طبيّة مخيفة ومُقلقة. وتابع بكل جرأة، حتى قبل أن يبرأ بصورة تامة من عمليته الجراحية الجانبية، سعيه لأداء نصيبه من العمل. ونحن جميعاً - وأنا أتكلّم بالنيابة عن باقي الزملاء - ممتنون كل الامتنان له.

وكغيره من المشاريع المشتركة فإنَّ النتيجة المطلقة دائماً أكثر بكثير من مجموع أجزائها المنفردة. أيضاً، في غالبية مثل هذه الأمثلة، ما كان يمكن للنتيجة الختامية أن تتحقَّق من دون دعم ونفاذ بصيرة وتغذية الزملاء والأصدقاء الذين ليسوا معنيين مباشرةً بالمؤتمرات. ربما بسبب الطبيعة الجذّابة للموضوع والنقاش العميق والحميم الذي أثارته الأطروحات، كنّا دائماً نجد من يحثّنا لزيادة سرعتنا في عملية النشر لكي نمنح الكتاب المنتظَر النشر الأوسع والقراءة التي يستحق.

وبالمصادفة المناسبة، وأثناء تحرير هذا الكتاب كنت أقدّم حلقتي الدراسية الجديدة حول النوازع الجنسية والمجتمع. والنقاشات الشفّافة والحيوية، التي غالباً ما كانت صريحة وواضحة، كانت مفيدة جداً وملهمة. لقد كانت برهاناً ملموساً وحيوياً لبعض من أشد المواضيع انتشاراً التي تكوِّن المقالات، خاصةً التباين بين الوقائع الجنسية المتوقَّعة عند الشباب في المجتمع العربي.

إنَّ أندريه غاسبار وميّ غصوب من دار الساقي للنشر يستحقان تقديراً خاصاً لشجاعتهما الثابتة وإرادتهما على تحمُّل التأخير الذي لا سبيل إلى تجنّبه وقابلناه في تسليم المخطوط النهائي. ويجب تقديم الشكر لفريقهم المتفوق على مهاراته والروح الجماعية القوية في تأدية مهامه الخاصة. وكانت جين روبسُن، كمُراجِعة للنص، بارعة بمعنيين لا يقدّران بثمن: كانت سريعة في القراءة وخفيفة اليد. وكانت، في كل الأحوال، شديدة الاقتصاد

مع النص الأصلي. وكانت لارا فرانكينا فعّالة وعبقرية كمحررة مفوَّضة. وأبدت أوريدا منيمنه كل المهارات الفنية المرغوبة في تصميم نسق الكتاب. وأودُّ أيضاً أنْ أشكر مساهمة كريستين شتلوورث في إعداد الفهرست. وأخيراً، لقد عملت السيدة ليلى جبرا باجتهاد في إعداد النسخ المختلفة من المخطوط.

المُساهمون

إينجل فوستر: تحمل شهادة الدكتور فيل من أوكسفورد في الدراسات الشرق أوسطية. وهي أستاذ مساعد في قسم أيبيس للصحة التناسلية وفي السنة الرابعة من برنامج MD في مدرسة هارفرد الطبيّة. بحثها الحالي يتضمَّن الإجهاض الشرعي، وتقافة الصحة التناسلية، ومنع الحمل الطارئ في الشرق الأوسط وشمال أفريقيا. بحثها وأطروحتها يركّزان على العناية الشاملة بصحة المرأة في تونس.

جون غانيون: بروفسور فخري شهير في علم الاجتماع في ستيت يونيفرسيتي في نيويورك في ستوني بروك. تلقّى درجاته الجامعية من جامعة شيكاغو. غانيون هو مؤلّف أو مؤلِّف مشارك في كتب مثل: **المعتدون الجنسيون، السلوك الجنسي، النوازع الجنسية الإنسانية، المنظمة الاجتماعية للنوازع الجنسية، الجنس في أميركا وتأويل الرغبة**. بالإضافة إلى أنه محرِّر العديد من الكتب وأيضاً مؤلّف العديد من المقالات العلمية. وفي هذه الأيام هو يعيش غالباً في نيس، فرنسا.

غسّان حاج: بروفسور مساعد في مادة علم الإنسان في جامعة سيدني. وحالياً هو بروفسور زائر في شعبة العلوم الاجتماعية والسلوكية في الجامعة الأميركية في بيروت (AUB). أعماله تتضمن: **العرب الأستراليون، الأمة البيضاء وضد النزعة الوطنية المُرتابة**. وهو الآن يؤلِّف كتاباً ذا أساس إثنوغرافي حول الشتات اللبناني.

ينس هانسن: نال شهادة الدكتور فيل من أوكسفورد ويُدرّس تاريخ الشرق الأوسط والبحر المتوسط في جامعة تورونتو. نشر **بيروت نهاية القرن: نشوء عاصمة ريفية عثمانية مع**

دار أوكسفورد يونيفرسيتي بريس، وشارك في تأليف **التاريخ والمساحة والصراع الاجتماعي في بيروت**، وشارك في تحرير **إمبراطورية في المدينة؛ عواصم ريفية عربية في أواخر عهد الإمبراطورية العثمانية**. وقد تلقّى منحاً جامعية لأبحاث الأحداث من الجامعة الأميركية في بيروت ومن Deutsche Morgenlundische Gesellschaft في بيروت من عام ١٩٩٧ إلى ١٩٩٩. وفي عام ٢٠٠٠ نال زمالة سقراط في جامعة إكس–آن–بروفانس، في مارسيليا، وفي عام ٢٠٠١ تلقّى منحة ثايسن بعد شهادة الدكتوراه لكي يدرس نهضة العرب في سوريا القرن التاسع عشر.

ماهر جرّار: بروفسور في الـAUB ومدير "برنامج أنيس مقدسي في الأدب"؛ ويحمل درجة الدكتوراه في الدراسات العربية والإسلامية من جامعة توبنغن. وقد عمل كبروفسور زائر في هارفرد وزميل في Wissenschaftskolleg Zu، برلين. ومطبوعاته تتضمّن: Die Prophetenbiographei in islamischen Spanien. Ein Beitrag zur Uberlieferungs – und Redaktionsgeschichte، وهو محرّر مشارك في **الأساطير والنماذج الأصلية التاريخية والشخصيات الرمزية في الأدب العربي**، وكتب العديد من المقالات في الصحف المذكورة.

راي جوريديني: حاصل على درجة الدكتوراه من جامعة فليندرو في جنوب أستراليا، وهو بروفسور مساعد في مادة علم الاجتماع في قسم العلوم الاجتماعية والسلوكية في الجامعة الأميركية في بيروت. درَّس مادة علم الاجتماع في جامعات لاتروب، وديكن وموناش في ملبورن، أستراليا. وهو المحرِّر الأول لمقرَّر مدرسي هو مقدمة في علم الاجتماع، **علم الاجتماع: روابط أسترالية**، وألّف عدداً كبيراً من الفصول في كتب والمقالات الصحفية. وكان محرراً تنفيذياً لصحيفتين أكاديميتين هما **العمل والصناعة وصحيفة الدراسات العربية والإسلامية والشرق أوسطية**، ونائب مجلس إدارة "المجلس العربي الأسترالي"، والسكرتير القومي لـ"الرابطة السوسيولوجية الأسترالية". وبحثه الحالي يتركّز على حقوق الإنسان والهجرة العاملة الدولية، خاصةً فعاليات العاملات الضيوف في الشرق الأوسط.

أسعد خيرالله: حاصل على درجة الدكتوراه في الدراسات الشرق أوسطية والأدب

المُقارَن من جامعة برينستن، وهو بروفسور اللغة العربية في AUB. وقد شغل منصب بروفسور في جامعة فرايبرغ في ألمانيا قبل أن يعود إلى منصبه في AUB في عام ١٩٩٨. ومؤلفات البروفسور خيرالله واسعة الانتشار، وما يتّصل منها بالمؤتمر الحالي ما يلي: **الحب، والجنون، والشِعر: تأويل أسطورة المجنون**، و"الحب والجسد والشِعر العربي الحديث" في **الحب والنوازع الجنسية في الأدب العربي**، تحرير: ر. ألن وآخرون.

روزان سعد خَلَف: بروفسور مساعد في اللغة الإنكليزية والكتابة الإبداعية في AUB. حصلت على درجة دكتوراه التربية في الكتابة الإبداعية واللغويات من جامعة ليسستر، وشغلت منصب باحث مختص في مكتب التطوير في جامعة برينستن، وعملت مستشارة لصالح خدمة الاختبار التربوي. مؤلفاتها تتضمن **كان يا ما كان في لبنان ولبنان: أربع رحلات إلى الشرق**. وهي أيضاً محررة كتاب **مواضيع**، وهو مقرّر مدرسي باللغة الإنكليزية للصف الثاني عشر لصالح المركز القومي للبحث والتطوير التربوي، وأيضاً **ترانزيت بيروت: الكتابة الجديدة والصور**، وهو مجموعة مقتطفات من التجربة المدينية المعقّدة تجمع معاً كتابات شخصية، وكتابات صحفية، وقصصاً قصيرة، وصوراً فوتوغرافيّة ورسوماً متحركة. ومؤخراً حرّرت كتاب **حكايات**، وهو منتخبات من قصص قصيرة بأقلام كاتبات لبنانيات. **كليو، فندق القطط** و**كليو تزور قلب بيروت** هما قصتان ضمن سلسلة من كتب الأطفال. وحالياً تعمل على موضوع تجربة تهجير مُعاشة لصالح صف الكتابة الإبداعية.

سمير خَلَف: بروفسور في علم الاجتماع ومدير مركز البحث في AUB. تلقّى شهادة الدكتوراه من جامعة برينستون، وحاصل أيضاً على مناصب أكاديمية في جامعات برينستون وهارفرد وMIT ونيويورك. وهو مؤلّف عدد كبير من المقالات الصحفية وفصول في كتب حول التحديث المُقارَن، والتاريخ الاجتماعي -الثقافي، والتمدُّن، وإعادة البناء بعد الحرب. من بين كتبه **المُثابرة والتغيير في لبنان القرن التاسع عشر**، **شارع الحمرا في بيروت**، **الورطة اللبنانية**، **استعادة بيروت** (مع فيليب خوري)، **بيروت المُستصلحة**، **المقاومة الثقافية: لقاءات عالمية ومحلية في الشرق الأوسط**، **العنف المتمدن والعنف الهمجي في لبنان: تاريخ تدويل الصراع الطائفي**. وقد شغل العديد من المناصب الدولية، وتلقّى جوائز في البحث، وعُيِّن في هيئة المحلفين الدولية لمراجعة خطط كبرى من أجل إعادة تعمير

بيروت بعد الحرب. وهو القيِّم على عدد من المؤسسات ويعمل في هيئات تحرير عدد من الصحف والمطبوعات العالمية.

أكرم خاطر: بروفسور مساعد في مادة التاريخ في جامعة ولاية كارولاينا الشمالية، ومدير برنامج دراسات الشرق الأوسط، وحاصل على درجة الدكتوراه في التاريخ من جامعة كاليفورنيا، بركلي. وقبل أن يأتي إلى رالاي، درَّس في جامعة ستيت الحكومية في إنديانا. مؤلّفاته تتضمّن: **اختراع الوطن: الهجرة، الجندر وصناعة الطبقة الوسطى اللبنانية، ١٨٦١–١٩٢١**، و**تاريخ الشرق الأوسط: مرجع في تاريخ الشرق الأوسط** . والبروفسور خاطر ساهم أيضاً في قسم الشرق الأوسط وشمال أفريقيا من كتاب **العالم وسُكّانه**، وهو مقرَّر مدرسي للمرحلة الثانوية. ونشر عدداً هائلاً من المقالات والمراجعات وتلقّى عدداً من أوسمة التدريس والمِنح خلال فترة عمله في ولاية نيويورك. ومراكزه كبروفسور تتضمن: رابطة دراسات الشرق الأوسط، والرابطة التاريخية الأميركية، ومجموعة الدراسات الإسلامية الثلاثية، ومجموعة دراسات البحر المتوسط، ورئيس لجنة دراسات الشرق الأوسط في ولاية نيويورك. وهو أيضاً مشارك في هيئات تحرير العديد من الصحف وسلاسل الكتب.

جاريد ماكورمك: هو مرشَّح MA في دراسات الشرق الأوسط في الـAUB. وهو حالياً ينهي أطروحته التي تبحث في الهوية "المثلية" في لبنان وتغيُّر مظاهر الرجولة.

سفيان مرابط: باحث مساعد في مركز البحث السلوكي في AUB ومرشَّح لدرجة دكتوراه في قسم الأنثروبولوجيا في جامعة كولومبيا. أطروحته لدرجة الدكتوراه تركِّز على بناء الهويات الاجتماعية المهمّشة في بيروت مع تشديد على المساحة المثلية جنسياً. ومنذ شهر شباط/ فبراير عام ٢٠٠٢ وحتى حزيران/ يونيو ٢٠٠٣ درَّس مادة علم الاجتماع وعلم الإنسان في قسم العلوم الاجتماعية والسلوكية في AUB.

كريستا سالامتندرا: بروفسور فولبرايت زائر في LAU. حصلت على درجة دكتوراه من أوكسفورد، وشغلت مناصب في أوكسفورد، وفي مدرسة الدراسات الشرقية والأفريقية وفي جامعة لندن. ونشرت عدداً من الأبحاث الحِرفيّة حول بناء الهوية الاجتماعية على

خلفيات عالمية ومهجرية، وتلقّت عدداً من الجوائز والمكافآت الأكاديمية. وفي عام ٢٠٠٤ صدرت طبعة منقّحة من أطروحتها لنيل درجة الدكتوراه **دمشق القديمة جديدة: أصالة وتميُّز سوريا المتحضّرة**.

هل دمشق هي "عاصمة العفّة" في الشرق الأوسط؟ كيف يعيش الرجال المثليون حياتهم في بيروت؟ بأي طريقة تتكيّف الفتيات في تونس مع الضغوط الاجتماعية للحفاظ على نحافتهنّ، والعائلية لزيادة أوزانهنّ؟

يتفحّص المساهمون في هذا الكتاب الذكورة والمخيّلة، الاستعمار والصحّة الجنسية، الفانتازيا والعنف... بحيث تغدو مظاهر الإبداع الأدبي، إلى جانب التاريخ وعلوم الاجتماع والنفس، مصابيح يدوية تسلّط الضوء على واقع لطالما حجبته المحرّمات، من دون نزع السحر عن الجنس كمصدر للإلهام والمكبوت.

لكن الأمر يتعدّى الفضول البحثي والتلصّص الرصين.

يدرك كاتبو الفصول المنوّعة، هنا، أن المواقف من الحياة الجنسية تعكس حالة المجتمعات العربية، المرتبطة بدورها بالسياسة. ويظهرون كيف أن التذمّر من التطرّف الديني، أو انعدام الديموقراطية، لا ينفع إلا إذا فهمنا طبيعة المجتمع، لأن التغيير السياسي يتطلّب إصلاحاً اجتماعياً أيضاً...

سمير خلف أستاذ علم الاجتماع ومدير مركز الأبحاث السلوكية في الجامعة الأميركية في بيروت.

جون غانيون بروفسور فخري في علم الاجتماع في جامعة نيويورك.



ISBN 978-1-85516-341-6
9 781855 163416 >